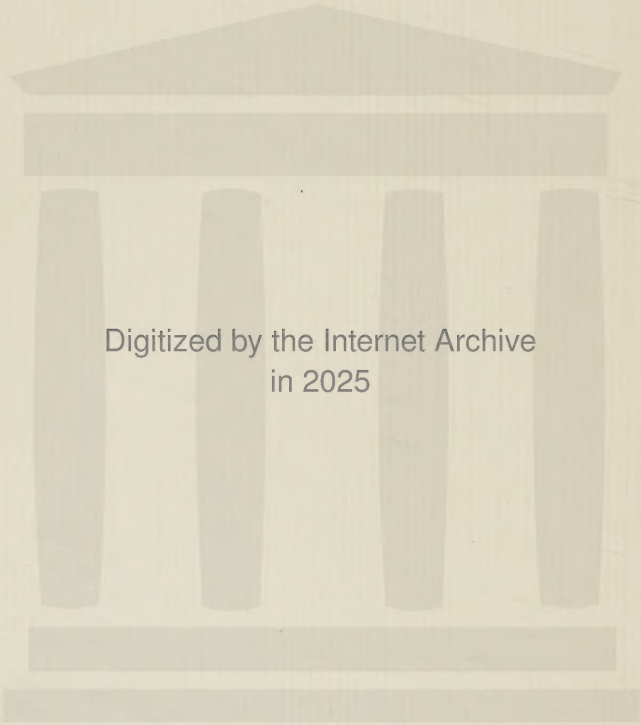
ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY


Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/essaisurlemystic0000hdel

ESSAI

SUR

LE MYSTICISME SPÉCULATIF

EN ALLEMAGNE

AU QUATORZIÈME SIÈCLE

ex libris Dr. Jos. Froberger.

ESSAI

SUR

LE MYSTICISME SPÉCULATIF

EN ALLEMAGNE

AU QUATORZIÈME SIÈCLE

PAR

H. DELACROIX

Agrégé de philosophie, Docteur ès lettres

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER-BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1900

Tous droits réservés.

A MM. LES PROFESSEURS

VICTOR BROCHARD

ET

EMILE BOUTROUX

CE LIVRE EST RESPECTUEUSEMENT DÉDIÉ

H. DELACROIX.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

16,904

ERRATA

Pag.	N.	Lig.	Au lieu de :	Lire :
x		1	Jacod	Jacob
x		33	des Stads	der Stadt
xii		19	Schwestern	Schwester
xiii		28	Deustsche	deutsche
xiv		10	Friedrick der Schönen	Friedrich dem Schönen
Id.		29	Strassburgs	Strassburg
Id.		30	Dürbhein	Dürbheim
19		14	ou crée, le Père	ou crée le Père
33	3	1	p. 25	p. 48
35		7	Kronlein	Krönlein
37	1	1	l. c.	o. c.
38	1	2	haeresiarcham. Amalricum	haeresiarcham Amalricum.
42	2	10	filium. incarnatum	filium incarnatum.
47	1	4	extraconniques	extracanoniques
48		18	1205	1209
60	3	8	p. 25 bis	p. 48 n. 3
74	n.	9	velredita	vel redit a
81	1	10	Kauler	Kaulen
91	1	3	hospitüs	hospitiis
101	1	24	la faute dans	la faute que dans
111	1	1	Kirchenpolitischen	Kirchlich politischen
124	3	1	leben	Leben
125	1	1	römischen. Inquisition	römischen Inquisition.
136	1	7	T. 424	I, 424
144	3	2	machen	machen
152		20	Werkstätte	Werkstätte
165	2		Mystick	Mystik
180		5	le Père, seul,	le Père seul,
180		15	lien	lieu

Pag.	N.	Lig.	Au lieu de :	Lire :
184	1	38	rationee	rationes
185	n.	20	somochte	so mochte
	Id.	21	Zetschrift	Zeitschrift
189	1	1	meisst	meist
Id.	5	2	omneens	omne ens
190	5	1	emanatis	emanatio
200	6	2	entendement.	entendement,
201		15	funkeleïn	fünkelein
204	4	6	posession	possession
205	1	5	menschlichin	menschlichiu
Id.	3	3	sîniui	sîniu
	Id.		dar	daz
207		1	Degrès	Degrés
221	1	18	Der Plagiator,	Der Plagiator
227	n.	5	minussanum	minus sanum
228	1	4	cc	et
	Id.	5	homint	homine
250	4	2	ἐστὼ,	ἐστὼς,
278		12	proportion	proposition
286		8	puissance !	puissance ?

Nous voulons, au début de ce livre, remercier en commun tous ceux qui nous ont aidé à l'écrire : nous ne pouvons songer à énumérer tous les hommes éminents qui ont avant nous étudié ces délicats problèmes historiques et frayé la voie où nous nous engageons : mais il y aurait ingratitude de notre part à ne pas mentionner les beaux travaux dus à Charles Schmidt ou à ses élèves, l'histoire du Mysticisme allemand de Preger qui malgré ses imperfections demeure un ouvrage de haute importance et surtout les savantes recherches et les profondes études du R. P. Denifle : il arrive bien souvent que nous ne soyons pas d'accord avec nos prédécesseurs ; c'est précisément ce qui nous encourage à publier ce livre.

TABLEAU BIBLIOGRAPHIQUE

DES OUVRAGES CITÉS

Albert le Grand. — *Opera*, éd. Jammy Lugd., 1651, revisa et locupletata labore Augusti Borguet. Paris, 1890, ff.

Alvarus Pelagius. — *De Planctu Ecclesiae* libri II. Lugduni, 1500, fol.

Anonyme de Laon. — (*Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, t. XVIII.)

Aréopagite (pseudo Denys l'). — *Gr. et lat.* éd. Corderius. Denuo rec. J. P. Migne, 1857.

Aristote. — *De Anima* recognovit Guilelmus Biehl. Lipsiae, 1884.

Bach. — *Meister Eckart der Vater der deutschen. Speculation.* Wien, 1864.

Balbwald. — (Éd. du Baumgartenberger Formelbuch). Wien, 1866.

Baeumker. — (Éd. du traité *Contra Amaurianos* dans le Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie) Bd 7, 1893, et Bd 8, 1894.

Baumgartner. — (In Wetzes und Weltes Kirchen lexikon) 2e éd., IV.

Birlinger. — (Éd. du traité *Schwester Kathrei* dans Alemannia, III IV), 1875 1876.

Böhmer. — (*Fontes rerum germanicarum*). Stuttg, 1843 1868.

Bourbon (Étienne de). — *Anecdotes historiques*, publiés par Lecoy de la Marche. Paris, 1877.

Boutroux. — Le *philosophe allemand Jacod Böhme*. Paris, Alcan, 1888.

Buchwald. — *Der Logosbegriff des Johannes Scotus Erigena*. Leipzig, 1884.

Catologue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements. Paris, 1855.

Césaire d'Heisterbach. — *Dialogus miraculorum* (éd. par Joseph Strange. Cologne, 1851, 2 vol.).

Christlieb. — *Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena*. Gotha, 1886.

Cruel. — *Geschichte der deutschen Predigt in Mittelalter, Detmold*, 1879.

Denifle. — *Das Buch von Geistlicher Armut*. Munich, 1877.

— Editeur de l'Archiv fur Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1885.

— Susos Schriften. München, 1880.

Diepenbrock. — *H. Susos leben und Schriften*. Regensburg, 1829.

Diessenhoven. — *Fortsetzung des Ptolemaeus Lucensis*, 1316-1361 (Böhmer, Fontes, IV).

Döllinger. — *Beiträge zur Sektengeschichte* des Mittelalters, 2 vol., 1890.

Douais. — *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères Précheurs au* XIII^e *et au* XIV^e *siècle*, 1884.

Ehrle. — *Die Spiritualen, ihr Verhältniss zum Franziskaner orden und zu den Fraticellen*. Archiv für Kirchengeschichte des Mittelalters, I-III.

Ennen. — *Geschichte der Stadt Köln*, 5 vol. Köln, 1863-1880.

— *Quellen zur Geschichte des Stads Köln*, 5 vol. Koln, 1860-1879.

Érigène (Jean Scot). — *Opera in Migne* « Patrologiae

cursus completus », vol. 122, éd. Floss. Paris, 1853. — « De divisione naturae », éd. Schlüter. Münster, 1838.

Fleury. — *Histoire ecclésiastique*. Paris, 1691.

Frédéricq. — *Les documents de Glasgow concernant Lambert le Bègue* (Bulletin de l'Académie royale de Belgique, 3e série, t. XXIX. Année 1895).

Friess. — *Geschichte der österreichen Minoritenprovinz* (Arch. f. österreich Geschichte, vol. 64, 1889).

Gebhart. — *Histoire du joachimisme*. Revue historique, 1886.

Gerson. — *Opera* (éd. du Pin. Anvers, 1706).

Gieseler. — *Lehrbuch der Kirchengeschichte*. Bonn. 1884-1855, 6 vol.

Greith. — *Die deutsche Mystik im Predigerorden*. Freiburg, 1861.

Gretser. — *Maxima Bibliotheca veterum Patrum*, vol. 25.

Gui. — *Practica inquisitionis*, publié par Douais. Paris, Picard, 1885.

Guillaume le Breton. — *Historia de vita et gestis Philippi Augusti*. — Bouquet, *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, t. XVII.

Hahn. — *Ketzergeschichte*. Stuttgart, 1845.

Harnack — *Dogmengeschichte*. Zweite Aufl. Freiburg, 1893.

Haupt. — *Z. Geschichte de Joachimismus*, 1885. — Beiträge zur Geschichte der Sekte vom freien Geiste (Z. f. Kirchengeschichte, 1884-1885). Waldensia (id. 1888-1889).

Hauréau. — *De la philosophie scolastique*. — Mémoire dans Académie des Inscriptions et belles-lettres, t. XXIX.

Herzog. — *Realencyclopedie*.

HEIDEMANN. — *Die Beginenhaüser Wesels.* Zeitschrift des bergischen Geschichtsvereins, 1876.

— Die Beginenkonvente Essens, 1886.

HUBER. — *Johannes Scotus Erigena.* München, 1861.

JOHANN VON WINTERTHUR. — *Chronikon,* 1348 (her. von G. v. Wyss. Arch. f. Schw. Gesch. XI und bes. Abd. Zür. 1856).

JOSTES. — *Meister Eckart und seine Jünger.* Fribourg, 1895.

JOURDAIN (Charles). — *Mémoire sur les sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Bène et de David de Dinant* (Académie des inscriptions et belles-lettres, 26).

JUNDT. — *Essai sur le mysticisme spéculatif de maître Eckart.* Strasbourg, 1871.

— *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au XVI^e siècle.* Paris, 1875.

KAULEN. — *Brüder und Schwestern des freien Geistes* (in Wetzes und Weltes Kirchenlexikon. Zweite Aufl., vol. 2).

KÖNIGSHOVEN. — *Chronik.* 1378 (her. v. C. Hegel Städtechron Nr. 389, VIII-IX. Ergänzungen und Fortsetzungen Strassb. und Konstanz (Mone. Nr., 333, III).

KRIEGK. — *Deutsches Bürgertum im Mittelalter.* Frankf., 1868.

KRÖNLEIN. — *Amaury von Bena und David von Dinant Theologische Studien,* 1847.

LASSON. — 1° *Meister Eckart der Mystiker.* Berlin, 1868.

— 2° *Zum Text des Meist. Eckart,* Zeitschrift für deustche Philologie, vol. 9, 1868.

— 3° Art. sur *Eckart* dans Uberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 2^e partie, p. 314.

Mandonnet. — Revue Thomiste I.

Martène et Durand. — *Thesaurus Novus Anecdotorum*. Paris, 1717, 5 vol. in-fol.

— *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio*. Paris, 1724-1733, 9 vol. in-fol.

Martensen. — *Meister Eckart*. Hambourg, 1842.

Martin. — In Wackernagels *Literaturgeschichte*, 1878 1892 (Basel).

Martin de Pologne. — *Codex saec. XIII Teplenus, collatus cum codice Nicol. Hane, Colon. Agrippinae*, 1616. Evulgatusque in usum studiosae juventutis pro adornandis in codicem commentariis a Philippo Klimes. Pragae, 1859.

Martinus Crusius. — (In Annalibus suevicis) cité par Mosheim, v. Mosheim (Annales suevici ad a. 1273-1292 ; ap. Pertz Mon. scr. XVII, p. 283-284).

Matthaeus (Antonius). — *Veteris aevi Analecta*, cité par Mosheim, v. Mosheim.

Mosheim. — *De Beghardis et Beguinabus commentarius*. Lipsiae, 1790.

Muller (K.). — *Kirchengeschichte*. Fribourg, 1892.

— *Die Waldenser*. Theologische Studien und Kritiken (1887).

Nicolas de Cuse. — *Opera*. Parisiis, 1514.

Nyder. — *Formicarius*. Duaci, 1602.

Pfeiffer. — *Deustsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*. Leipzig, 2 vol., 1845 et 1857.

— *Zeitschrift für deutsches Altertum*, VIII.

Plotin. — *Opera*. Lipsiae, 1883.

Preger. — *Geschichte der deutschen Mystik in Mittelalter*. Leipzig, 3 vol., 1874-1893.

PREGER. — *Vorarbeiten zu einer Geschichte der deutschen Mystik*, im 13 u. 14 Jahrt. in Zeitschr. f. hist. Theol., 1869.

— *Der Kirchich-politische Kampf unter Ludwig dem Baiern*. Munich, 1877.

— *Uber die Anfänge des Kirchlichpolitischen Kampfes unter Ludwig dem Baiern*, *ibid.*, vol. 16, Abt. II, 1882.

— *Die Beiträge Ludwigs des Baiern mit Friedrick der Schönen*. *Ibid.*, vol. 17, Abt. II, 1883.

— *Beiträge und Erörterungen zur Geschichte des deutschen Rheichs in den Jahren* 1330 1334, *id.*, vol. 15, 1886.

— *Meister Eckart und die Inquisition*. Munich, 1869.

QUÉTIF ECHARD. — *Scriptores ordinis prædicatorum recensiti notisque historicis et criticis illustrati*, Opus inchoavit J. Quétif, absolvit Echard. Paris, 1719-1721.

RENAN. — *Joachim de Flore et l'Évangile éternel* (Nouvelles *Études d'Histoire religieuse*), 1884.

REUTER. — *Geschichte der Aufklärung*, 2 vol. Berlin, 1875-1877.

RIGORD. — *H. Francois Delaborde. Œuvres de Rigord et de Guillaume le Breton*, I. Paris, 1882.

ROCQUAIN. — *La cour de Rome et l'Esprit de réforme avant Luther*. Paris, 1893.

ROSENKRÄNZER. — *Johann I von Strassburgs genannt von Dürbhein*. Trier, 1881.

ROTTMANER (P. Odilo). *Literarische Rundschau*, 1884.

RUYSBROEK. — *De vera contemplatione*. Colon, 1605.

SAGITTARIUS. — *Historia gothana*. Jena, 1700 et 1713.

SAINT RENÉ TAILLANDIER. — *Jean Scot Érigène*. Strasbourg, 1843.

SCHMIDT. — *Die Secten zu Strassburg im Mittelalter.* Zeitschrift. fur historische Theologie, 1840.

— Histoire des Cathares, 2 vol. 1849.

— *Die Strassburger Beginenhäuser in Mittelalter.* Alsatia, 1858-1861.

— *Études sur le mysticisme allemand.* Mém. de l'Académie des Sciences morales et politiques, t. X, p. 246. Paris. 1847.

— *Note sur le couvent et l'église des Dominicains de Strasbourg*, 1876.

SIEVERS. — Zeitschrift für deutsches Altertum, 1872.

STAUDENMAIER. — *Joannes Scotus Erigena.* Francfort, 1834.

STEEG. — *Johannis Scoti Erigenae de Verbo divino.* Argentorati, 1867.

SUZE (Henri de) cardinal d'Ostie. — *Lectura sive Apparatus domini Hostiensis super quinque libris decretalium, Venet.* 1512.

TENNEMAN. — *Geschichte der Philosophie.* Leipzig, 1798-1819.

THOMAS (Saint) D'AQUIN. — *Opera omnia jussu impensaque Leonis XIII* P.-M. edita I-VIII. Romae, 1882.

TORSTRICK. — *Philosophia Erigenae.* Göttingen. 1841.

THURINGIA SACRA. — Francfort, 1737.

TRITHEMIUS. — *De Scriptoribus ecclesiasticis* (Fabricii bibliotheca eccles. Hambourg, 1718).

UEBERWEG (Friedrich). — *Grundriss der geschichte der philosophie,* 1898, 2e partie.

ULHORN. — *Die christliche Liebesthätigkeit* in Mittelalter.

WACKERNAGEL. — *Altdeutsche Predigten und Gebete.* Bâle, 1876.

WADING. — *Annales Minorum.* Rome, 1731-1745, 19 vol. in-fol.

WATTENBACH. — *Uber die Sekte der Brüder vom freien Geiste* (Sitzungsberichte der K. Akademie zu Berlin, 1887).

WILMANS. — *Zur Geschichte der römischen Inquisition.* Sybels Historische Zeitschrift, 1879.

ZELLER. — *Die philosophie der Griechen.* 3^te Aufl. Leipzig, 1881.

ESSAI SUR LE MYSTICISME SPÉCULATIF

EN ALLEMAGNE AU XIV^e SIÈCLE

INTRODUCTION

Nous nous sommes proposé d'étudier le mouvement d'idées qui prit naissance en Allemagne, au XIV^e siècle, autour de maître Eckart ; il n'est peut-être pas sans intérêt de rechercher et de préciser tout ce qui peut rendre plus claires les origines de la philosophie allemande. Maître Eckart et ses disciples tiennent sans doute à leur temps et doivent une bonne part de leur valeur à la philosophie scolastique : mais il serait injuste de nier leur apport personnel et leur originalité.

Le présent volume contient l'exposé du système de maître Eckart ; toutefois il nous a semblé nécessaire de grouper alentour les principaux faits qui ont accompagné son apparition et les doctrines où il a puisé ses éléments. Il enferme sous forme philosophique un grand nombre d'idées éparses dans la conscience religieuse d'alors ! Il faut savoir

d'où elles viennent et comment elles se sont développées. Nous n'hésitons point à attribuer à l'influence du Néoplatonisme, remis en vigueur par Scot Érigène, et répandu par des théologiens qui s'inspirent de lui comme Amaury de Bène, les nombreuses hérésies où l'identité de l'esprit humain et de l'essence divine, la possibilité de parvenir par le seul effort de la conscience aux replis les plus obscurs du divin, la toute-puissance de la volonté de l'homme libre, c'est-à-dire déifié, sont si résolument proclamées. La plus célèbre est celle du Libre Esprit : elle apparaît en Allemagne dès le milieu du XIII^e siècle et n'en disparaît que vers la fin du XIV^e. Nous exposons sommairement son histoire, ses formes diverses, ses rapports avec la vie religieuse ou sociale et les événements politiques : les documents sont assez nombreux pour que nous espérions avoir justifié nos inductions autrement que par le raisonnement et par la vraisemblance. Nous suivons jusqu'à leur extinction les apparences variées de cette déformation populaire d'une philosophie qui, mieux que toute autre peut-être, s'accommodait à la fantaisie religieuse. Mais, pour venir de la même source, l'œuvre d'Eckart n'a ni la même forme, ni la même méthode. Elle est un système, qui peut bien s'inspirer d'autres systèmes, mais à la condition de les faire entrer dans son unité. L'esprit rigoureux d'Eckart n'a rien négligé des connaissances de son temps : toutefois, l'étendue de ses connaissances n'arrête pas la hardiesse de sa spéculation. Nous avons affaire à un philosophe et nous l'exposons

comme un philosophe. Pourtant, nous n'avons pas oublié le caractère religieux de sa philosophie : l'histoire, du reste, ne nous l'eût pas permis : les dernières années de la vie d'Eckart furent attristées par ses démêlés avec l'Inquisition : sa doctrine, à la fin, fut rejetée et condamnée : la tradition s'offensait de sa nouveauté dogmatique.

Nous espérons compléter en un prochain volume cette contribution commencée : il contiendra l'école d'Eckart, Tauler et Suso et le développement des théories du Maître dans les traités des disciples : nous essaierons d'introduire un peu de clarté et un peu d'ordre dans la classification des nombreux ouvrages anonymes qui semblent bien se rattacher à la même influence et qu'on renvoie d'un nom à un autre, selon les besoins d'une thèse ou les caprices de l'imagination. Nous chercherons les modifications que le mysticisme de Ruysbroeck peut avoir apportées dans la conscience de l'Allemagne. A propos de Tauler, nous aurons à étudier la curieuse figure de Rulman Merswin et les nombreuses discussions historiques qu'a soulevées le personnage (par lui créé de toutes pièces et depuis les beaux travaux du Père Denifle reconnu apocryphe) qu'on a longtemps appelé le laïque ou l'ami de Dieu de l'Oberland. Ce ne sera pas l'objet le moins intéressant de cette étude que l'étrange effervescence apocalyptique et l'exaspération mystique que nous révèlent les écrits maladifs du laïque Strasbourgeois. Enfin, nous exposerons cette curieuse « Théologie allemande » qui devait avoir tant d'influence sur le commencement du protestantisme

et qui rattache la doctrine de Luther au mouvement religieux du XIV^e siècle (quelques réserves qu'il convienne de faire au reste sur l'importance exagérée que des historiens ont cru devoir donner à cette influence). Enfin, comme il est rare qu'une doctrine rigoureuse, capable de créer un mouvement d'esprit, ne laisse pas quelque chose d'elle dans les domaines où d'ailleurs la spéculation pure ne pénètre pas, et que le mysticisme est particulièrement apte à pénétrer les sentiments et les cœurs, nous chercherons dans la littérature, dans la vie et dans l'art allemand les germes qu'il y a déposés ; l'école de Cologne surtout nous fournira des exemples et des preuves. Comme il arrive, lorsque l'on est obligé de diviser la matière d'un ouvrage, le volume dont nous reproduisons ici l'esquisse complète sur bien des points celui que nous présentons. Les choses se tiennent trop étroitement pour que la section soit nette et sans cassure. C'est ainsi que nous avons rejeté à plus tard d'exposer la part des doctrines religieuses italiennes, en particulier du joachimisme et des idées franciscaines, à la formation du mysticisme populaire en Allemagne ; il nous a semblé que les écrits de Rulman Merswin nous donneraient meilleure occasion de saisir sur le vif cette influence et d'en déterminer l'étendue. Pour la même raison, nous avons éloigné de notre étude le cercle curieux de ces pieux laïques qui s'appelaient eux-mêmes ou qu'on appelait les amis de Dieu, quoiqu'il puisse sembler naturel d'exposer leur vie et leurs idées en même temps que celles

des Beghards orthodoxes ou hérétiques. L'influence flamande est également exclue du cadre de la présente étude ; enfin quelques-unes des idées de maître Eckart, surtout en ce qui concerne la morale ou la pratique religieuse, trouveront leur illustration et leur naturel achèvement dans la personne ou les écrits de ses disciples. Nous avons essayé de figurer par des allusions et par de brèves indications l'importance que ces points un peu négligés prendront par la suite : il ne nous a pas paru possible, sans détruire l'unité de notre travail, de les traiter tout au long.

Nous restons à la frontière de l'histoire ecclésiastique et de l'histoire des dogmes. La première n'intervient qu'accessoirement lorsqu'il convient de préciser certains événements politiques ou religieux qui ont pu occasionner ou accélérer la marche des idées ; nous lui avons demandé conseil, sans la faire avancer hors de la pénombre. De même nous n'avons point entendu réduire notre sujet au développement d'un chapitre assez insignifiant de l'histoire des dogmes : Eckart et ses disciples ont interprété très librement le dogme ; leurs idées philosophiques s'en accommodent comme d'un cadre traditionnel, mais leur prétention à le rendre intelligible, c'est-à-dire à le réduire à un pur système d'idées, à tout expliquer par des idées, sans recourir à la révélation ou au mystère, suffit à les ranger parmi les philosophes. Nous leur avons appliqué la méthode ordinaire de l'histoire de la philosophie, nous avons cherché dans le rapprochement et dans l'analyse des textes la justifi-

cation de nos assertions : nous en avons assuré l'exactitude par tous les documents qu'il était en notre pouvoir de nous procurer. Mais comme la vérité ne saurait être dans le détail et dans la dispersion, nous avons entrepris de présenter d'ensemble l'édifice dont nous avions dressé les parties : sans doute, à vouloir retracer la marche hardie d'un système, on court risque de fausser la réalité : mais la critique, à chaque pas, contrôle et rectifie. Nous avons essayé d'attribuer sa valeur exacte à chacune des idées essentielles ; enfin, comme une idée et comme un système n'ont point de valeur par eux-mêmes et reçoivent leur signification véritable d'autres idées et d'autres systèmes, nous avons déterminé à grands traits la région philosophique où prennent place les théories que nous exposons.

Il ne nous a pas été possible de revoir par nous-mêmes tous les textes attribués à Maître Eckart et d'en vérifier l'authenticité : la critique y travaille depuis de longues années et pourtant elle n'est pas près d'avoir accompli sa tâche. L'édition de Pfeiffer est sans doute incomplète et sur bien des points inexacte, mais telle qu'elle est elle rend d'immenses services ; depuis, de nombreuses publications l'ont complétée et rectifiée : nous en parlerons au cours de ce volume ; il serait prématuré en l'état des recherches bibliographiques et philologiques de prétendre à des solutions définitives ; les fouilles ont des résultats inattendus : le Père Denifle n'a-t-il pas découvert, voilà moins de vingt ans, deux manuscrits avec des fragments

latins d'Eckart que l'on croyait à jamais perdus ? Certaines bibliothèques d'Allemagne ont des fonds encore inexplorés : il y a beaucoup à attendre de découvertes nouvelles ou de la comparaison de leçons nouvelles avec les manuscrits anciens. Il en est de même du texte de Tauler et de Suso dont nous parlerons à son lieu. Il y aurait eu présomption de notre part à vouloir faire la lumière sur ces questions que les paléographes et les philologues les plus éminents n'ont point réussi à résoudre.

Nous savons quelle prudence est requise en pareil cas et quelle mesure il convient d'apporter au commentaire lorsque le texte est mal assuré : partout où il était nécessaire, nous avons exprimé nos scrupules et les raisons qui nous font admettre ou rejeter l'authenticité de tel sermon ou de tel traité ; nous avons pris garde à ne nous appuyer que sur les éléments indiscutables de l'édition de Pfeiffer ou des publications plus récentes ; de la sorte, nous avons écarté beaucoup de chances d'erreur. Enfin, la critique même des textes, sans prétendre à la certitude scientifique, peut suppléer parfois à la philologie.

Lorsqu'on a soin de n'user jamais d'un texte isolé et de ne hasarder aucune assertion qui ne soit confirmée par le rapprochement de plusieurs passages pris dans des écrits différents (nous supposons naturellement qu'on élimine de prime abord tous les écrits d'origine suspecte ou d'authenticité vraiment douteuse), il y a quelque chance qu'on parvienne à éviter les erreurs dangereuses. La cri-

tique des textes et la discussion logique s'étayent l'une l'autre et soutiennent la construction. Dans la présente étude comme dans toute étude historique, l'exactitude absolue n'est malheureusement qu'un idéal.

Le mysticisme de maître Eckart est spéculatif et philosophique. Le nom de mysticisme a longtemps servi et sert encore à désigner toutes ces chimères, tous ces délires que composent des imaginations faibles ou déréglées ; d'avoir été confondu avec les divagations et les extravagances d'esprits désordonnés qui se laissent aller à tous les écarts et ne peuvent suivre la logique ordinaire, il a pris comme une odeur maladive et est devenu suspect à plus d'une intelligence bien constituée. Nous aurions laissé dormir les écrits d'Eckart, s'il n'avait dû en surgir que de tels fantômes. D'autres esprits ont développé surtout le caractère sentimental du mysticisme, la vague tendresse, l'indécis enthousiasme, le doux art d'enchantement qu'il porte avec soi ; c'est un trait commun à tous les mystiques que cette tendance à la rêverie amoureuse, à l'adoration humble à la fois et orgueilleuse, à la toute effusion du cœur : les uns se cherchent un réel objet d'amour en qui mettre leurs complaisances ; leur imagination prolonge la vie de leurs dieux morts, exalte leurs dieux vivants ; les autres s'élèvent aux régions plus pures de l'esprit, au reflet de la vie intelligible ; mais ce leur est assez de la délectation que donne la vue de la vérité ; ils aiment la sagesse pour ses douceurs, l'explication pour le repos qui la suit : ils butinent

en chaque idée son charme, s'alanguissent en l'harmonie du Tout. Leur effort intellectuel aboutit à une philosophie du cœur, à une théologie de sentiment[1].

Ainsi entendu, l'esprit mystique n'est point semblable à l'esprit logique ou spéculatif : il demeure éminemment pratique, et lors même qu'il analyse ou construit, son résultat ne peut être une explication rationnelle des choses. Mais il arrive parfois qu'il s'allie à la spéculation. Il n'y a pas de religion sans l'abandon du cœur à la suprême réalité, c'est-à-dire sans le sentiment religieux ; d'autre part, il n'y a pas de philosophie religieuse qui ne suppose la religion comme son commencement et sa fin. S'il en est ainsi, toute philosophie

1. Dans la première catégorie, nous rangeons tous ces mystiques religieux qui ont voué une dévotion particulière et absolue par exemple à l'image du Christ historique, à celle de la Vierge ou de l'un des saints : leurs écrits comme leurs actes nous révèlent que cette image a pénétré peu à peu toute leur existence et vit en eux d'une vie substantielle ; cette pénétration peut aller jusqu'à la complète absorption de la personnalité. Cette mystique dégénère promptement en raffinement exagéré, en idolâtrie passionnée et scrupuleuse ; il ne nous serait que trop aisé d'en citer des exemples. A la seconde division appartiennent tous ceux qui cherchent la vérité par le cœur et qui se laissent guider dans la spéculation par le sentiment. Beaucoup d'esprits ont réuni ces deux genres de mysticisme. Saint Bernard nous peut servir d'exemple : il a dressé au-dessus de toutes choses comme l'emblème de la vie chrétienne l'image de Jésus crucifié ; son intelligence s'emploie à analyser et à approfondir cette image ; il y découvre :

1° L'idée de la médiation du Christ (Christus tanquam homo mediator) ;

2° Le Christ comme fiancé de l'âme. Malgré cet abandon à la personne du Christ, on sent chez lui le besoin de fonder sa spéculation sur une existence idéale, qui satisfasse mieux l'esprit. Aussi dans le sermon 20 sur le Cantique des Cantiques, dit-il qu'on doit s'élever du Christ historique à l'idée au Christ, au Christ κατὰ πνεῦμα. V. Harnack, *Dogmengeschichte*, III, 501-507.

religieuse doit admettre le sentiment comme un moyen de connaître et comme un fait à expliquer : la Scolastique, par exemple, ne va point sans la Mystique ; car elle est la science appliquée à la religion et part de cet axiome que tout est intelligible par la théologie, que tout par conséquent est réductible à la théologie : mais cet axiome lui-même suppose que le penseur sent sa dépendance à l'égard de Dieu et s'efforce d'approfondir le sentiment de cette dépendance. La piété personnelle devient ainsi la condition de la science, mais comme cette piété n'est autre chose que le sentiment du divin, que la contemplation ascétique du rapport du moi à Dieu, objet de la Mystique, la Mystique est à la base de la Scolastique. L'opposition que l'on a longtemps établie entre la Mystique, c'est-à-dire entre la spéculation religieuse conduite par le sentiment, la théologie du cœur, et la Scolastique serait vaine, et cette erreur viendrait d'une insuffisante analyse des deux concepts.

Il n'est pas inutile de nous arrêter à ce débat, car il peut nous permettre de mieux comprendre le caractère de l'œuvre que nous allons étudier. Nous avons appelé la philosophie d'Eckart un Mysticisme spéculatif ; d'après ce que nous venons de dire, la Scolastique implique la combinaison de la Spéculation et du Mysticisme. Quel est le rapport exact de la philosophie d'Eckart à la Scolastique, à la Spéculation en général et au Mysticisme ?

On comprend que la question se pose ici de façon provisoire et que seule l'analyse du système permette de répondre définitivement ; mais comme cer-

tains critiques des plus autorisés[1] ont entrepris de ramener la Mystique à la Scolastique, il nous faut bien défendre notre thèse et établir la réalité de ce que nous avons appelé Mysticisme spéculatif.

Qu'il y ait eu des systèmes pénétrés de Mysticisme, des exemples de Mysticisme spéculatif longtemps avant et après la Scolastique, c'est-à-dire longtemps avant et après que la science se fut établie sur la piété chrétienne, cela est incontestable, et cela prouve que le Mysticisme spéculatif n'est lié ni au christianisme ni à la théologie; nous pourrions montrer de même qu'il ne suppose pas davantage le sentiment religieux, au moins sous la forme ordinaire.

Cette remarque n'empêche pas qu'en fait, pour certains théologiens, la Mystique du XIII^e^ et même du XIV^e^ siècle ne soit pas autre chose que le mélange de la piété catholique et de l'analyse dogmatique.

Cette piété est à l'origine de la théologie; car elle enferme le sentiment du rapport de la personne humaine, du moi à Dieu et elle transforme ce sentiment en un problème qui est la base de toute théologie : quel est le rapport de la création du monde à Dieu?

Toute théologie est nécessairement mystique, mais il y a des degrés de Mysticisme : la théologie est plus particulièrement mystique lorsqu'elle se donne pour fin de préciser le rapport de l'âme à Dieu, plus particulièrement scolastique lorsqu'elle

1. Par exemple, Harnack, dans sa *Dogmengeschichte*, III, 314. — K. Müller, dans sa *Kirchengeschichte*. — Denifle, en ce qui concerne *Eckart*, Archiv, II, 526.

cherche à représenter objectivement le rapport du monde à Dieu. Il n'y aurait donc entre la Mystique et la Scolastique qu'une différence de degré : le point de départ est commun : c'est Dieu en qui toutes choses sont et se meuvent, par qui toute réalité est explicable : les moyens scientifiques sont les mêmes ; ce sont le dogme, l'expérience intérieure et la tradition philosophique[1].

Nous ne songeons pas à nier la ressemblance de la Mystique avec la Scolastique du même temps : elles veulent donner l'une et l'autre une explication religieuse du monde et supposent à leur origine l'intuition et l'amour de Dieu. Mais si nous regardons de plus près, nous ne tardons pas à apercevoir les différences. Alors que la Scolastique se propose la justification du dogme, la Mystique, celle de maître Eckart par exemple, s'en propose l'explication totale ; elle n'admet point de mystère et de révélation, de distinction entre l'autorité et la raison : la pensée humaine est en son fond identique à l'esprit de Dieu et suit les mouvements de l'esprit divin : la réalité est le mouvement de Dieu, le dogme est la formule et le symbole de ce mouvement : il perd ainsi, en recevant la pleine intelligibilité, toute réalité comme dogme. L'Écriture et les articles de foi ne sont pas pour Eckart, comme pour saint Thomas, un principe dont on se sert

1. Voir Harnack, *Dogmengeschichte*, III, 314, 317. — Kc Müller (Zeitschrift für Kirchengeschichte, III, p. 118) dit avec raison que chez les Scolastiques, par suite de leur éducation ascétique et monacale, une grande partie de la pensée est dominée par les intérêts de la Mystique ; par exemple, tout ce qui concerne la question du salut.

pour prouver[1]. La foi le cède à la science, la religion à la pure spéculation.

Cet effacement du dogme vient de la grande clarté que prend la vie intérieure. Le mystique se réjouit de sa conscience et ne s'en lasse pas : il trouve au fond de soi la vie universelle : l'intuition qu'il a de soi n'est pas différente de l'intuition qu'il a de Dieu.

Dieu lui devient intelligible et avec Dieu toutes choses. Maître Eckart ne s'est pas contenté de savourer cette intelligibilité au cœur de l'intuition initiale : il l'a prise comme un principe et l'a réalisée en son développement. Spéculation et Mysticisme restent dans son esprit entièrement unis : l'un est la condition de l'autre. Une philosophie s'était rencontrée déjà pour appuyer le système des intelligibles, la totalité de l'explication sur une réalité supérieure par essence à la raison, mais qui se laisse apercevoir dans l'obscurité de l'intuition : c'est à elle que maître Eckart se rallie ; à l'Aristotélisme de la Scolastique il préfère le Néoplatonisme et se laisse guider par lui.

Ainsi les trois éléments sur lesquels s'appuie la Scolastique, dogme, tradition philosophique, expérience intérieure, prennent dans la Mystique eckar-

1. « Haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei, sed ex eis procedit ad aliquid aliud probandum... nam licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate quae fondatur super revelatione divina est efficacissimus. Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana non quidem ad probandam fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei), sed ad manifestandum aliqua alia, quae traduntur in hac doctrina » St Thomas, *Summa*, quaest. 1.

tienne un aspect nouveau. L'intuition est à la base et réalise la divinité supérieure à toute réalité : elle est le miroir où l'Infini se projette, ou mieux l'aperception de l'Infini par soi-même : les formes de l'Être sortent successivement par voie de développement nécessaire de la féconde substance : la divinité se constitue comme Dieu en même temps que comme univers : l'univers et Dieu se reploient incessamment vers la divinité originelle. Ainsi s'ouvre et se ferme dans l'éternité le cercle de la vie divine. Les grandes lois que Plotin avait découvertes règlent ce mouvement,

Le seul Dieu que ce mysticisme ainsi entendu puisse admettre est l'Infini. Nous prenons le mot à la rigueur. Le Dieu de la Scolastique est un singulier mélange de deux termes contradictoires, de perfection et d'infinité ; il est achevé, il existe en acte et pourtant il est donné comme toute-puissance, comme indétermination. Le Dieu de la Mystique, au-dessus de l'acte et de la puissance, de ce qui est et de ce qui n'est pas, prêt à tout être, se meut selon l'absolue liberté.

Le Mysticisme spéculatif est donc une construction philosophique qui part de l'Infini pour aboutir au réel : l'intuition dessine ses lignes, marque ses limites, la réflexion et l'analyse déterminent ses degrés et ses divisions. L'intuition saisit l'infini comme réel et le réel comme infini ; pour parler comme Eckart l'âme comprend la divinité comme cause et la perçoit au moment où la nature se fait image, c'est-à-dire au moment où elle se manifeste à soi-même ; et d'autre part l'âme comprend la di-

vinité comme sa cause, c'est-à-dire perçoit au sein d'elle-même l'indétermination de la nature divine. Le réel et l'Infini, telles sont les données immédiates de la conscience, l'apparente contradiction interne que la vie concilie.

Le Mystique assiste à la genèse des choses ; il se place au sein du principe et se laisse porter par lui, il parcourt ainsi toutes les formes de l'être, sans quitter l'être : de l'éternité, il contemple le temps : la création est pour lui un fait d'expérience : il opère avec la force infinie, il ressent en joie de production les mystères de la genèse, il engendre au sein de soi-même la réalité essentielle : il transporte sa réalité propre dans l'essence génératrice. La thèse dernière du Mysticisme, c'est au fond l'identité de l'intuition et de l'action : la pensée crée ce qu'elle contemple et contemple ce qu'elle crée : l'Esprit s'aperçoit en l'acte par qui il s'affirme : l'être et la pensée, la réalité et l'esprit sont donnés ensemble. La connaissance est au principe, en l'inconnaissable même.

Mais cette thèse n'est pas particulière au Mysticisme de maître Eckart[1] : nous trouvons à travers toute la philosophie allemande l'idée que le réel et l'intelligible, que l'être et la pensée ne diffèrent point par nature : cette affirmation n'est pas autre chose qu'une des nombreuses formules de l'idéalisme ; elle proclame la réalité souveraine de l'Esprit comme être et comme pensée. La philosophie pro-

1. Voir les profondes remarques de M. E. Boutroux sur le rôle du Mysticisme dans la philosophie allemande : *Le Philosophe allemand*, Jacob Bœhme. Paris, 1888, particulièrement p. 3, 4, 59.

prement dite recherche les lois de cet esprit, la raison de l'ordre des phénomènes. Le Mysticisme s'arrête plus volontiers à l'Esprit en soi-même, au-dessus de ses propres lois ; il y voudrait atteindre la raison des lois de l'esprit, la raison de l'être des phénomènes : il poursuit la chimère de l'activité pure, de la cause absolue, de l'indétermination.

En fait il est rare que l'on ne rencontre pas le Mysticisme au terme de la philosophie : la philosophie moderne prouve amplement que l'Esprit n'a pas renoncé à se connaître comme absolu ; même l'hypothèse de l'universelle relativité repose sur un fond mystique. D'autre part nous verrons qu'Eckart a développé le côté proprement philosophique de sa spéculation. Le Mysticisme spéculatif nous apparaît donc comme une philosophie idéaliste qui insiste sur l'origine obscure de l'idée et de l'esprit : il n'est pas radicalement différent de la philosophie en général, et peut s'en rapprocher jusqu'à se confondre avec elle ; si l'on supprimait l'intuition primordiale où il puise les éléments de ses systèmes, où il se donne dans leur multiple idéalité les termes que l'analyse doit distinguer d'abord et lier ensuite par des rapports logiques, si l'on supprimait ce langage très personnel où il essaye de fixer les nuances les plus fugitives, les apparences les plus obscures du divin, on ne saurait trouver où les distinguer. A coup sûr le Mysticisme d'un Eckart par exemple se rapproche plus de la philosophie moderne, même dans ce qu'elle a de plus positif, que la Scolastique : car il admet que toutes les manifestations de l'Être sont intelligibles et expli-

cables : que l'être même, pour inintelligible qu'il paraisse, enferme une raison d'intelligibilité et se manifeste nécessairement comme image, que Dieu conçu comme Esprit est le support et le système des choses : suppositions à coup sûr plus philosophiques que la distinction de divers ordres de vérité, de l'autorité et de la raison, de Dieu et du monde. Il ne faut pas non plus que le prétendu caractère religieux du Mysticisme d'Eckart fasse illusion : sans doute l'âme et avec elle toute la réalité sent sa dépendance absolue à l'égard de Dieu ; mais en même temps, elle sent la dépendance absolue de Dieu à son égard : les deux courants s'annihilent : la distinction de Dieu et du monde ayant disparu, il ne reste plus en l'âme comme en Dieu qu'un égal sentiment de plénitude infinie, de vie illimitée, de joie éternelle qui n'a plus rien de commun avec la religion[1].

Qu'il nous suffise d'avoir ainsi précisé l'objet de notre étude. Le Mysticisme ainsi entendu est une doctrine solide et rationnelle dans sa méthode sinon dans son principe. L'historien philosophe le peut aborder sans péril ; c'est un pays réel et non pas une terre de fantasmagorie et de rêve. Nous sommes loin de penser que l'esprit ait le droit d'admettre, à aucun degré, dans ses constructions, des éléments inintelligibles : nous croyons que la réalité peut et doit se définir en terme de représentation, que l'expérience suffit à expliquer l'expérience,

1. Voir Martensen, *Meister Eckart*. Hambourg, 1842, p. 31 et suiv.

et que toute transcendance, toute causalité absolue est comme si elle n'était pas : il n'y a que l'Esprit, c'est-à-dire les phénomènes et leurs lois. Malgré cela, peut-être à cause de cela, il nous a paru intéressant d'analyser les hypothèses et d'exposer les conclusions d'une philosophie mystique.

CHAPITRE PREMIER

LES CONCLUSIONS DE LA PHILOSOPHIE D'ÉRIGÈNE[1]

Dans la formation du dogme chrétien la philosophie de Philon et par la suite le Néoplatonisme proprement dit, eurent, comme on l'a montré à maintes reprises, une part importante, la plus importante peut-être ; il est impossible de nier que le Christianisme ait emprunté la théorie du Verbe à l'école d'Alexandrie ; quelque effort que le judaïsme ait fait dans les siècles pour établir entre son Dieu absolu et la multiplicité du monde des intermédiaires, il n'y a jamais réussi qu'à moitié ; au contraire l'idée grecque du Λογος s'est implantée si l'on ose dire, au sein du Dieu chrétien ; le Verbe est devenu dans les écrivains sacrés, le lieu éternel où crée, le Père, le miroir où il se contemple et la diversité des choses ; ce Verbe dont une face est tournée vers le Père, par l'autre regarde le monde qui surgit à son regard des ténèbres et du chaos. La Trinité s'élabore et au IVe siècle l'Église la consacre. N'y eût-il dans le dogme que ces éléments helléniques, il ne conviendrait pas d'en nier le rôle et la valeur ; mais le Verbe qui s'est fait

1. Ce n'est pas une exposition de la philosophie d'Erigène que nous essayons en ce chapitre : nous avons voulu seulement relever et signaler les éléments qui devaient agir dans la suite sur la conscience religieuse et la pensée philosophique.

chair est à la fois l'instrument de la création et de la rédemption ; de sorte que tout dans le monde existe par lui et pour lui. Il en résulte que la multiplicité des rapports qui unissent la créature au créateur, l'homme à Dieu et qui constituent la piété ou le dogme selon qu'ils sont sentis ou connus, se trouve asservie en quelque manière à la spéculation hellénique : et comme tout dans la vie n'est pas réductible à l'intelligible pur, ce fut alors la fortune des mythes platoniciens : il en est qui, dans la théologie, se réalisèrent à la lettre. Ce n'est point ici notre tâche de montrer dans les écrits des Pères le savant équilibre qui s'établit entre des doctrines de provenance et de portée si diverses ; qu'il nous suffise de dire que cet équilibre fut souvent troublé par la réapparition dans toute sa pureté au sein même du christianisme et sous le voile de la religion chrétienne du Néoplatonisme, qui se dégage de l'Église et veut faire œuvre de philosophie indépendante.

Tel fut le sort des écrits que l'on a attribués longtemps à Denys de l'Aréopage. Le Pseudo-Aréopagite eut la fortune singulière de garder et de transmettre la tradition néoplatonicienne : on sent que présentée ainsi en totalité et à la rigueur, elle ne pouvait manquer d'agir plus fortement que par ses éléments, à demi-disparus dans le dogme ; aussi toutes les fois qu'elle reparaît sous cette forme s'organise-t-il autour d'elle une effervescence et un renouvellement. La philosophie de Scot Érigène, dont l'Église par ses condamnations réussit presque à retenir l'expansion, montre une aptitude singu-

lière à tenter la spéculation des lettrés aussi bien que la conscience religieuse du peuple ; de même qu'en ses derniers temps le Néoplatonisme avait été une religion, peu de siècles après Érigène, il fut capable de susciter une suite de sectes religieuses.

Nous le retrouverons aussi dans les écrits de ces mystiques où il vient se jeter pour s'essayer à des formes modernes ; si grand qu'ait été le triomphe de la Scolastique, il échappe à son influence toute cette sphère, que retenait la philosophie dionysienne : de sorte que le Néoplatonisme par les écrits réputés hérétiques d'Érigène et par les écrits vénérés de l'Aréopagite agit à la fois au moyen âge sur une partie de la religion et sur la meilleure partie de la pensée. Religion et pensée acceptèrent son secours contre le dogme et la philosophie traditionnels.

Du Néoplatonisme Jean Scot Érigène[1] a gardé le Dieu Un et Absolu qu'aucune qualité ne précise, qu'aucune forme ne détermine : rien de ce qui

1. Jean Scot Erigène, peut-être originaire d'Irlande, vint en France entre 840 et 846 ; il vécut entouré de faveur à la cour de Charles le Chauve ; il prit part à deux célèbres querelles théologiques, celle de l'Eucharistie et celle de la Prédestination. Le concile de Valence en 855 et celui de Langres en 859 condamnèrent ses idées sur la prédestination. Les derniers temps de sa vie sont entourés de légendes et d'obscurité. Il traduisit les écrits de Denys l'Aréopagite. Ses œuvres complètes ont été publiées par Floss dans le *Patrologiae cursus completus* de Migne (1853). Le *De divisione naturae* avait été édité à part par Schlüter, Münster, 1838. Sur Scot Erigène, voir surtout Christlieb, *Erigena*, 1860, et Huber, *J. S. Erigena*, 1861 ; voir aussi Staudenmaier, *Joh. Scot Erig.* Francfort, 1834. Saint René Taillandier, *Jean Scot Erigène*. Strasbourg, 1843. Torstrick, *Philosophia Erigenae*. Göttingen, 1841. Voir la bibliographie à peu près complète de Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1898, 2e partie, p. 152.

voudrait l'exprimer ne l'exprime, tout ce qu'on en peut dire n'est que néant. Aussi ne faut-il affirmer de Dieu qu'au delà de ce qu'on en peut affirmer : toute affirmation positive n'a qu'une valeur relative et n'atteint pas son être[1]. La théologie affirmative veut atteindre Dieu comme cause et sa méthode consiste à lui attribuer les manières d'être dont il est la cause : la théologie négative répare l'erreur, et proclamant son éminence, retranche de lui tout ce qui l'altère et n'en laisse subsister que l'inexprimable[2].

La combinaison de ces deux méthodes donne un mélange singulier de contraires, un jeu d'affirmations et de négations, qui enserre et enveloppe l'apparence divine. Dieu même y échappe et reste par delà[3]. Il est à la pensée comme un objet, et

1. « Non proprie sed translative dicitur essentia, veritas, sapientia, ceteraque hujusmodi, sed superessentialis, plus quam veritas, plus quam sapientia dicitur. »
De Divis. nat., I, 14.

2. La distinction d'une théologie καταφατικη et d'une théologie αποφατικη se trouve déjà dans Maxime le Confesseur et Denys de l'Aréopage. « Theologia αποφατικη divinam essentiam seu substan-
« tiam esse aliquid eorum quae sunt, i. e. quae dici aut intelligi
« possunt negat ; altera vero, καταφατικη, omnia quae sunt, de ea
« prædicat, et ideo affirmativa dicitur, non ut confirmet aliquid esse
« eorum quae sunt, sed omnia, quae ab ea sunt, de ea posse prae-
« dicari suadet. Rationabiliter enim per causativa causale potest si-
« gnificari. » *De Divis. nat.*, I, 13.

3. « Cum ad perfectae ratiocinationis contuitum perveneris, satis clare considerabis affirmationem et negationem nullo modo sibimet opponi, dum circa divinam naturam versantur, sed per omnia in omnibus sibi invicem consentiunt. Essentia est, affirmatio ; essentia non est, abdicatio ; superessentialis, affirmatio simul et abdicatio. In superficie etenim negatione caret ; in intellectu negatione pollet. Nam qui dicit, superessentialis est, non, quid est, dicit, sed quid non est : dicit enim essentiam non esse, sed plus quam essentiam. » *De Div. nat.*, I, 14. — *De deo cui nihil oppositum, ibid.*

un objet par nature inconnaissable puisque la pensée ne peut être sans quelque détermination et que toute détermination est, par rapport à l'Être absolu, une négation : d'où il suit, qu'aucune détermination n'exprime son essence, mais que toutes les déterminations qui s'y appliquent sont ou bien des créations de la pensée humaine, des artifices de l'entendement qui s'exerce sur cette matière nue et indéfinie, des vues de l'esprit en un mot, ou bien des réalisations successives et toujours incomplètes de cette unité primordiale. Cet idéalisme subjectif, d'une part, et ce panthéisme objectif de l'autre, se trouvent également dans le système d'Érigène et l'emportent tour à tour; aussi n'est-il point toujours aisé de s'y reconnaître dans le développement de théories si différentes et parfois si opposées ; l'apparence d'orthodoxie que le philosophe cherche parfois à donner à ses idées accroît encore la difficulté.

La nature comprend quatre manières d'être et quatre divisions : ce qui crée et n'est point créé, ce qui est créé et crée en même temps : ce qui est créé et ne crée point; ce qui ne crée point et n'est pas créé[1] : c'est-à-dire Dieu en soi, les raisons idéales des choses, la Nature sensible et la Nature en Dieu ; mais la première et la quatrième forme se confondent[2], car le Dieu de qui partent toutes choses et le Dieu vers qui viennent toutes choses sont un seul et même Dieu ; la deuxième et troisième forme ont en commun le caractère d'être

1. *De Div. nat.*, I, 7 ; V, 39.
2. *De Div. nat.*, V, 39 et II, 2.

créés ; de sorte que tout le système repose sur l'opposition de ce qui crée et ce qui est créé, et la création s'accomplit par participation au principe créateur[1].

Mais il est différentes manières de concevoir le rapport du créé à l'incréé : les personnes de la Trinité figurent sous trois espèces ce rapport[2] : elles ne sont donc pas des modes de la substance divine, mais bien des modes de notre esprit à l'égard de la substance divine : peut-être serait-il plus exact de dire à l'égard de lui-même, car c'est en s'analysant, en considérant ses facultés essentielles qu'il acquiert l'idée de Trinité : la Trinité divine et la Trinité de l'âme sont une seule et même Trinité[3].

Mais, s'il en est ainsi, le Verbe qui contient les causes primordiales et qui est l'archétype de l'univers n'existe pas réellement et distinctement en Dieu ; l'Esprit qui cherche à comprendre le passage de l'Unité et de la simplicité au multiple et au divers, en a besoin comme d'une hypothèse, sans que cette hypothèse corresponde à une hypostase

1. De quatuor [formis] igitur fiunt duae. — Quid si creaturam creatori adjunxeris, ita ut nihil aliud in ea intelligas, nisi ipsum, qui solus vere est ? Nihil enim extra ipsum vero essentiale dicitur quia omnia, quae ab eo sunt, nihil aliud sunt, in quantum sunt, nisi participatio ipsius, qui a se ipso solus per se ipsum subsistit : num negabis creatorem et creaturam unum esse ? » *De Div. nat*, II, 2.

2. « Habitum substantiae ingenitae ad substantiam genitam Patrem ; habitum vero substantiae genitae ad substantiam ingenitam, Filium ; habitum vero procedentis substantiae ad ingenitam genitamque substantiam Spiritum Sanctum nominaverunt. » *De Div. nat.*, II, 13.

3. *De Div. nat.*, IV, 9 ; II, 8, II, 23.

de l'unité absolue. [1] Entre Dieu et le monde il n'y a pas de réalité intermédiaire : Dieu est immédiatement dans la nature, et la nature lui est coeternelle [2].

La diversité des choses qu'elle enferme est présente sous forme de notions et de concepts dans la pensée humaine [3] ; la notion d'une chose n'est pas différente de la chose même [4] ; c'est donc en la pensée humaine que toutes choses sont créées [5]. Elle se confond avec le Verbe, elle est le Verbe puisqu'elle enferme la diversité du monde et la tient étroitement attachée à l'Unité divine.

Nous avons voulu suivre depuis son origine et marquer distinctement en ces quelques lignes la puissante thèse idéaliste qui domine la philosophie d'Érigène. Hâtons-nous de dire qu'il serait inexact de la présenter ainsi ; ce n'est qu'un de ses aspects, une vue partielle sur sa complexe signification : la suite de notre analyse corrigera ce qu'une telle exposition a d'exclusif et d'exagéré.

1. « Ordinem primordialium causarum non in ipsis, sed in theoria, hoc est in animae contuitu quaerentis eas, earumque, quantum datur, notitiam in se ipsa concipientis, eamque quodammodo ordinantis, constitui, ut de eis certum aliquid puraque intelligentia definitum pronuntiare possit. » E. Floss, p. 264. Voir Jules Steeg, *Johannis Scoti Erigenae de Verbo divino.* Argentorati, 1867, et Buchwald, *Der Logosbegriff des Johannis Scotus Erigena.* Leipzig, 1884. V. *De Div. nat.*, III, 1, et I, 15.

2. « Proinde non duo a se ipsis distantia debemus intelligere Deum et creaturam, sed unum et id ipsum. Nam et creatura in Deo est subsistens et Deus in creatura mirabili modo creatur, se ipsum manifestans et fit in omnibus omnia. » *De Div. nat.*, III, 17 et III, 8.

3. *De Div. nat.*, IV, 8.

4. « Quid autem interest notitiam et res ipsas, quorum notitia est, plane non video. » *De Div. nat.*, IV, 7.

5. « Omne quod cognoscitur intellectu et ratione, seu corporeo sensu imaginatur, putasne in ipso, qui intelligit et sentit quodammodo posse creari et effici ? » *Id.* et IV, 9.

Mais cette doctrine tient, nous l'avons dit, aux principes même du système. Puisque Dieu est un, absolument un, la vraie méthode philosophique, consiste à nier de lui toute diversité ; le divers n'est donc point fondé en l'être et ne peut s'expliquer que comme œuvre de l'esprit. La pensée humaine qui soutient la diversité, et Dieu qui reste immuable en son unité, tels sont les deux pôles de cet idéalisme religieux. Érigène n'a pas cherché si l'apparence de la diversité pouvait coexister avec la réalité de l'unité, et à quel prix : il n'a pas vu que l'existence d'une réalité insaisissable met en péril l'existence d'une pensée, bien plus qu'elle ne l'explique [1]. En cette partie de sa doctrine, il a exalté également l'Être et la pensée, Dieu et l'Esprit humain. De cette double exaltation il resta quelque souvenir dans la suite des temps : il en apparaît une trace dans cette haute idée que des sectes religieuses se firent de l'homme et de sa déification possible. D'avoir été conçu par Érigène comme le Verbe, l'homme est resté le Verbe pour bien des esprits qui suivirent.

Si la négation de toute multiplicité en Dieu aboutit aux conséquences que nous venons de si-

1. A vrai dire, il est dans le système même d'Erigène un moyen de lever cette contradiction. L'esprit qui pense à la fois la diversité des choses et l'Unité de Dieu, est l'un et l'autre. Voir la note précédente, et « In omni siquidem quodcumque purus intellectus perfectissime cognoscit, fit, eique unum efficitur. » *De Div.*, IV, 9, et comme il pense l'Unité comme l'Origine de la diversité, cette Unité ne lui est pas une réalité extérieure et inconnaissable, mais la racine même de sa pensée. La substance divine serait le principe de l'esprit et créerait en lui la variété de l'Univers. L'Etre n'est qu'à condition d'être intelligible.

gnaler, l'affirmation contraire fragmente et multiplie en quelque sorte l'unité de Dieu dans l'Univers des créatures ; Dieu se réalise différemment aux degrés successifs des choses ; il fait la diversité des choses ; le monde est la procession de son être hors de soi. De ce point de vue, le Verbe est le lieu des causes essentielles et primordiales [1] : elles sont en lui l'œuvre de l'essence divine [2] ; elles ont en lui leur unité [3] ; mais il n'absorbe pas tout ce qu'elles ont de naturel et de fécond ; car d'un mouvement insensible elles se portent au delà d'elles-mêmes et se réalisent dans les choses [4]. C'est

1. *De Div. nat.*, II, 36, II, 22.

2. Ne pouvant entrer dans le détail du système, nous écartons, par le vague de cette formule, le problème du rapport des causes primordiales à l'essence de Dieu. Certes, en bien des passages, Erigène indique qu'elles en découlent nécessairement. V. par exemple I, 72. « Deus non erat priusquam omnia faceret. Si enim esset, facere omnia ei accideret. Et si ei accideret omnia facere, motus et tempus in eo intelligerentur. » — « Divina bonitas et essentia et vita et sapientia et omnia, quae in fonte omnium sunt, primo in primordiales causas defluunt et eas esse faciunt, deinde per primordiales causas in earum effectus ineffabili modo per convenientes sibi universitatis ordines decurrunt. » *Id.*, III, 4, etc. Mais dans d'autres passages, *De Div.*, III, 5, par exemple, il les sépare de l'être de Dieu à tel point qu'elles semblent une création arbitraire. Enfin, nous avons montré ailleurs qu'Erigène les considérait aussi comme des vues de l'esprit sur le divin. Voir les ouvrages cités et Denifle, Archiv. für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters, II, p. 465, n. 2.

3. *De Div. nat.*, III, 1.

4. Erigène semble osciller entre deux théories de la nature sensible ; l'une qui met entre elle et les causes primordiales un intervalle de temps et suppose par conséquent une création, *De Div. nat.*, III, 5 ; l'autre qui la fait coéternelle aux causes primordiales, *De Div. nat.*, III, 8. C'est là une suite de sa double méthode ; la logique affirmative distingue l'effet de la cause, la logique négative fait rentrer l'effet dans la cause ; la seconde hypothèse est la seule qui puisse s'accorder avec l'ensemble du système ; elle offre en outre les garanties les plus solides et les plus nombreuses.

la raison d'être des causes de se réaliser en leurs effets[1]. L'Esprit saint conduit à la nature le mouvement de l'être qui commence au Père[2].

Ainsi l'Être n'est que parce qu'il se manifeste pleinement : il ne s'arrête pas au degré abstrait du Fils, mais se continue à travers lui et par lui dans le monde des créatures. L'Être ne serait pas, s'il n'était pas dans toutes ses manières d'être; son existence est en quelque sorte la totalité de son être. C'est ainsi que l'incarnation du Verbe fait le salut du monde[3]. En projetant le monde hors de Dieu il fait éclater l'existence de Dieu.

Le principe de division, qui fait sortir l'essence divine de son unité absolue, en s'épuisant recompose cette unité : procession et régression, éloignement et retour s'impliquent et se complètent. La création se meut de son origine à son origine, automatiquement.

Mais c'est dans l'homme que la création se réalise le mieux; en lui toute créature a son expression[4]. Il est le médiateur, le point où toutes les choses tant spirituelles que matérielles se confondent en l'unité. Sa nature est une plantation divine et comme un Eden spirituel[5], il suit Dieu à travers les théophanies et l'atteint dans la contemplation[6] : l'univers disparaît, Dieu

1. « Si Dei sapientia in effectus causarum non descenderet, causarum ratio periret. » *De Div.*, V, 25.
2. *De Div.*, II, 19, 22, 23, 32.
3. *De Div.*, V, 25.
4. *De Div.*, III, 27 et IV, 17.
5. *De Div.*, IV, 20.
6. *De Div.*, V, 20, 38, 39; II, 8.

est tout dans tout, lorsqu'il n'y a plus que Dieu[1].

Vainement Érigène tâche de voiler par des formules orthodoxes la hardiesse de telles théories ; vainement il fait appel à l'écriture, aux termes consacrés, aux dogmes ; alors même qu'il semble prendre à la lettre la doctrine chrétienne, surtout lorsqu'il la prend à la lettre, on voit toute proche sa méthode allégorique d'interprétation et d'exégèse. Le Christianisme lui est matière à développer son système, la Bible et les Évangiles lui servent à l'illustrer. Les mystères de la religion disparaissent devant l'explication rationnelle. L'abîme qui séparait le créateur de la créature, Dieu et la nature, se comble à tout jamais : la Nature est le développement de Dieu ; Dieu suit la vaste ondulation de son devenir : plus d'émanation incompréhensible, plus de rédemption : une divinité partout présente qui ne recourt point à des interventions miraculeuses, une nature partout divine, qui, d'elle-même, sans effort, s'épure de ses altérations et revient à son commencement. Il n'y a point de médiateur entre Dieu et l'homme ; l'homme n'a qu'à prendre conscience de soi pour trouver Dieu ; il porte en soi la raison suprême du monde et se connaît en elle ; s'il vit dans l'Univers sensible, dans le domaine de la chute[2], il lui est à

1. « Erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihil erit, nisi solus. » *De Div.*, V, 8.

2. L'existence de l'homme dans le Paradis symbolise l'unité primitive de la nature humaine ; la chute est la descente de l'intelligence dans l'Univers sensible. Qu'Erigène ne prenne point à la lettre ces métaphores, c'est ce qui apparaît au premier regard ; au mo-

tout moment possible de remonter à l'Univers idéal ; l'homme peut faillir, sans que sa nature idéale perde son intégrité. C'est sa volonté propre et son propre mérite qui le guide à ce Dieu dont il sent palpiter la vie dans sa pensée ; il est égal au Christ[1], et c'est en lui que sont descendues les célestes complaisances. Par nature, automatiquement, sans qu'un appel s'élève, sans qu'un désir suprême agisse sous forme de grâce, la Nature se déroule et se reploie. Dieu est le principe et le terme : l'homme est en lui comme il est par lui.

Mais s'il en est ainsi, l'intermédiaire traditionnel entre la divinité et le chrétien, l'Église perd ses privilèges et sa dignité : que reste-t-il de ses codes, de ses œuvres et de son arbitrage, alors que de lui-même l'homme peut atteindre Dieu et comprendre les lois de son être ? Érigène nous dira sans doute que telle besogne, aisée au philosophe, est impossible au vulgaire : le peuple a la foi et c'est le seul mode de connaissance qui soit à sa portée. Mais s'il laisse la foi et veut connaître, rien au monde ne l'en peut empêcher : il suit la route frayée par le gnostique, il apprend l'inanité

ment où la nature humaine se brise en un nombre infini de variétés et d'existences particulières, il la déclare déchue de son intégrité ; mais c'est moins une chute qu'une descente, la descente naturelle du supérieur vers l'inférieur, de l'Etre abstrait vers ses manifestations concrètes. V. *De Div. nat.*, V, 20 ; II, 6 ; IV, 7 ; II, 19.

1. Le Christ demeure le symbole de la nature humaine réconciliée. Elle s'est diversifiée dans l'ancien homme jusqu'à l'infini, elle revient en Christ à l'Unité primordiale : Christ est l'effet et non le principe de la Rédemption. La rédemption s'applique à tous les êtres, elle les ramène à la pureté de leur nature, et les plonge dans la nature divine.

des sacrements [1] et des promesses chrétiennes. Le mal n'est pas, puisqu'il n'est que privation et non être ; on ne pèche pas contre Dieu, car Dieu serait dans le péché et pécherait contre soi ; il n'y a donc point à réparer des fautes imaginaires, à donner des satisfactions inutiles ; toute faute porte en soi un germe de mort, elle se retranche elle-même du nombre des choses vivantes [2].

Liberté de la conscience humaine, autorité de la seule raison, tels étaient, en dernière analyse, les principes que l'on pouvait extraire du système [3]. Nous verrons qu'on ne tarda pas à les apercevoir et qu'on sut en user.

D'autre part le rapprochement qu'Érigène avait établi entre l'esprit humain et la substance divine, entre l'être et la pensée, l'universel devenir et la destinée particulière persista. La philosophie d'Érigène agit puissamment sur la conscience religieuse, Les sectes ignorantes souvent ne surent pas d'où leur venaient les idées autour desquelles elles se ralliaient. L'historien doit en signaler l'origine.

1. Dans la controverse qu'il soutint au sujet de l'Eucharistie, Erigène affirmait déjà que le sacrement de la Cène n'est que la mémoire du corps du Christ et que le pain et le vin sont les symboles de sa présence dans l'humanité. V. Huber, *Scot Erigène*, p. 98.

2. Il est vrai qu'Erigène semble admettre parfois l Enfer et les éternels supplices. L'homme les subirait sans que la nature humaine soit atteinte par ces souffrances ; seule la conscience individuelle serait le siège de la douleur. Ailleurs, il déclare formellement qu'après l'anéantissement du monde, il ne subsistera aucune malice, aucune mort, aucune misère. V. *De Div.*, V, 27.

3. « Vera ratio, quoniam suis virtutibus rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis astipulatione roborari indiget. » *De Div.*, I, 69. La raison est supérieure à l'Ecriture, puisqu'elle consulte et interprète l'écriture.

CHAPITRE II

AMAURY DE BÈNE ET LES AMALRICIENS

S'il nous paraît nécessaire de consacrer un chapitre spécial à Amaury de Bène, qui enseigna à l'Université de Paris, et aux Amalriciens que l'on trouve surtout en France au début du XIIIe siècle, plutôt que de passer sans transition aux sectes religieuses qui se développèrent sur le Rhin au temps qui doit particulièrement nous occuper, c'est qu'il nous est donné ici de saisir sur le vif l'influence des idées d'Érigène et que nous apercevons le moment où sa philosophie se transforme en une religion populaire à forme panthéiste. Les documents historiques que nous possédons mettent en lumière le rapport d'Amaury à Érigène : nous essayerons de prouver que la doctrine d'Érigène fait le fond des assertions de la secte Amalricienne. Ce point ne laisse pas que d'avoir quelque importance ; car dans l'histoire des idées beaucoup de choses se ressemblent sans qu'on puisse conclure, autrement que par une hypothèse arbitraire, à une filiation directe ou à une origine commune ; au lieu qu'ici nous avons des preuves décisives. Fixons fortement le premier anneau de notre déve-

loppement historique et nous suivrons ensuite avec plus de sécurité chez les Frères du Libre Esprit ou chez les Béghards hérétiques, la trace des théories que nous venons d'exposer.

Amaury de Bène[1] enseignait la théologie à Paris vers le début du XIII^e siècle ; c'était un maître en renom : il paraît que pendant longtemps son orthodoxie ne fut point suspectée : mais vers la fin de sa vie, une de ses théories éleva quelque scandale : il avait prétendu que chaque homme doit croire qu'il est un membre du Christ[2] et l'opposition fut si vive qu'il dut en appeler au Pape ; la décision tourna contre lui ; il dut abjurer sa doctrine. Le chagrin qu'il en ressentit hâta peut-être sa fin.

Il mourut vers 1204 tristement et réconcilié. Son corps reposa pour peu de temps près du monastère de Saint-Martin-des-Champs : après le concile provincial de 1209, qui condamna sa doctrine et ses sectateurs, ses ossements furent exhumés et jetés dans la campagne[3].

1. Né à Bène, dans le diocèse de Chartres. Sur Amaury et les Amalriciens, voir Krönlein, *Theologische Studien*, 1847 ; Preger, *Geschichte der deutschen Mystik*, I ; Jundt, *Histoire du Panthéisme populaire* ; Hahn. *Ketzergeschichte*, vol. III. Nous citerons au cours de ce chapitre les sources où ces auteurs ont puisé.

2. Guilelmus Brito Armoricus, *Historia de vita et gestis Philippi Augusti*, dans Bouquet, *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, t. XVII, p. 83. Guillaume le Breton, chapelain du roi, mort en 1225, écrivit les *Gesta Philippi Augusti* ; jusqu'en 1206, sa chronique n'est que la reproduction de celle de Rigord. Pour les années 1209 à 1219, il nous donne son travail personnel. Sa chronique a été continuée de 1220 à 1229.

V. Delaborde, *Notice sur la vie et les œuvres de Guillaume le Breton*, dans son édition de la *Chronique de Rigord*.

3. Voir plus bas, p. 25.

Au même Concile fut condamné le *De divisione naturæ* d'Erigène, à cause des erreurs qu'Amaury y aurait puisées. L'évêque Eudes de Tusculum, chancelier de l'Université de Paris, releva ces erreurs et Henri de Suze, cardinal d'Ostie, les reproduisit dans son livre sur les Décrétales[1]. Ce fut

1. Lectura sive apparatus domini Hostiensis super quinque libris decretalium, 1512, p. 5, sub tit. « Reprobamus ». Impii Almarici dogma istud colligitur in libro magistri Joannis Scoti, qui dicitur peri physion i. e. de natura. Quem secutus est ille Amalricus, de quo hic loquimur. — In quo libro, qui et per magistros damnatus fuit Parisiis. Dictum autem librum (Johannis Scoti) exposuit errores singulos condemnando venerabilis pater dominus Oddo, episcopus tusculanus, a quo et habemus hanc doctrinam » — Cf. Gerson, « Proedictus insuper Odo Tusculanus, qui fuerat cancellarius parisiensis, notaverat et damnaverat errores dicti libri, et ab hoc Odone dicit Hostiensis se praedictos errores accepisse. » Gerson, op., t. IV, p. 286.

Du texte d'Henri d'Ostie, il résulte que le rapport d'Amaury à Scot Erigène est très précis ; Amaury est le disciple d'Erigène et si Henri d'Ostie n'insiste pas sur sa doctrine et préfère exposer sommairement les principales erreurs d'Erigène, c'est sans doute qu'il juge ces erreurs communes à l'un et à l'autre et qu'il trouve plus frappant de les présenter en leur forme originale. Si donc il était faux comme le montre Krönlein d'attribuer à Amaury des formules qui sont manifestement d'Erigène, il n'est point inexact de conclure du passage d'Henri d'Ostie la profonde ressemblance des deux doctrines. Amaury est un disciple d'Erigène : tout ce que nous savons de lui contribue à l'établir ; nous trouvons dans les idées de ses disciples la marque indéniable de la même influence. — Au nombre des trois erreurs capitales qu'Henri d'Ostie signale dans le livre d'Erigène, il en est une que Martin de Pologne reproduit en l'attribuant à Amaury, et dont nous ne trouvons trace ni dans ce que nous savons par ailleurs sur Amaury, ni dans ce que nous savons sur ses disciples « Asseruit etiam quod si homo non peccasset in duplicem sexum perditus non fuisset... et quod post resurrectionem uterque sexus adiunabitur sicut ut asserit ut fuit prius in creatione, et talem dixit Christum fuisse post resurrectionem. » Mart. Polon., *l. c.* Cf. Henri d'Ostie, *l. c.* « tertius (error) est quod per consummationem seculi erit adunatio sexuum, sive non erit distinctio sexuum, quam adunationem in Christo asserit accepisse. » — Henri d'Ostie insinue qu'au moment du concile Amaury avait certains disciples puissants auxquels on eut égard. « Quorum

l'origine d'une singulière confusion : on a attribué à Amaury ces propositions, qui sont d'Érigène. L'erreur commence à Martin de Pologne [1], qui les cite, remarque qu'elles sont extraites du *De divisione naturæ* et par une singulière incohérence les donne ensuite comme d'Amaury : elle a duré jusqu'à l'étude critique de Kronlein [2], à qui l'on doit de l'avoir détruite à tout jamais [3].

Ces propositions, en effet, sont extraites du *De divisione naturæ* : Dieu est toutes choses, créateur à la fois et créature, l'essence de tout ce qui est ; il ne faut point lui attribuer le mouvement, car tout est contenu en lui. On ne peut le voir en soi mais seulement dans les créatures. Il est la fin de tout, et tout repose en lui ; l'âme qui l'atteint par la contemplation devient Dieu lui-même. Il n'y a rien dans tout cela que la pure doctrine d'Érigène ; l'évêque de Tusculum témoigne que ce fut le germe des erreurs d'Amaury ; quelle fut donc la doctrine d'Amaury ?

Il avait soutenu, nous le savons de toute certitude [4], que chaque homme est un membre du

etiam nomina honestius est supprimere quam specialiter nominare. » On peut, semble-t-il, rapprocher ce passage de celui de la Chronique du Chanoine de Laon : Item sciendum quod iste magister Almaricus fuit cum domino Ludovico primogenito Regis Francorum, quia credebatur vir esse bonae conversationis et opinionis illaesae. » Chron. Anonymi Laudunensis canonici ad a. 1212. (*Rev. des Hist. des Gaules et de la France*, t. XVIII, p. 715.) Voir plus bas, p. 39 n. 1.

1. Martinus Polonus. Cod. sacc XIII. Teplenus. coll. evulg a. T. Ph. Klimes. Prague, 1859. p. 145.

2. Krönlein, *l. c.*, p. 287.

3. Voir ces propositions citées tout au long avec les textes du *De Divisione* qui y correspondent dans Krönlein, *l. c.*, p. 288 et suiv.

4. Voir plus haut, p. 33.

Christ et qu'il ne peut être sauvé s'il ne croit cette vérité. Ce que nous savons de son rapport à Érigène, la signification que prit cette thèse dans la doctrine de ses disciples [1], tout nous autorise à la traiter en un sens panthéiste. S'il ne l'avait point prise à la rigueur comme l'affirmation de l'immanence divine au sein du monde, de l'unité d'être de l'humanité, qui dans son ensemble est consubstantielle au Christ ou au Fils, il n'eût point été si âprement poursuivi et si durement condamné. Que la base de sa doctrine fût l'identité de Dieu et de l'Univers, conçue à la manière d'Érigène, c'est ce que nous prouve un autre texte que nous lisons dans le même Henri d'Ostie [2]. Le concile de Latran aurait repoussé la doctrine d'Amaury : *qui dixit, quod deus erat* (*essel*) *omnia*.

De cette identité de l'homme avec Dieu, Amaury avait-il conclu le droit pour l'homme d'agir à la manière de Dieu, comme il lui plaît, sans tomber dans le péché? Dès le siècle qui suivit

1. Elle se trouve en effet dans le traité publié par Baeumker (v. plus bas, p. 39 n. 1). « Nemo potest esse salvus nisi credat se esse membrum Christi », 386-14.

2. Krönlein conclut à tort que nous ne connaissons d'Amaury et ne pouvons lui attribuer justement que la proposition rapportée plus haut, v. p. 33 : seuls, dit-il, les écrits d'Eudes de Tusculum, qui sont encore (inédits) à la bibliothèque du Vatican, pourraient nous donner quelque nouveauté. Mais il ne connaissait Henri d'Ostie que par la citation de Gerson, v. p. 34, n. 1 et de Tennemann. Preger, *Geschichte des deutschen Mystik*, I, 166, s'est servi du livre d'Henri d'Ostie et y a trouvé le nouveau texte que nous citons ici. Ce texte ne se trouve pas dans le passage que nous rapporte Gerson ; il est un peu avant, au milieu d'un commentaire sur les décisions du 4e Concile de Latran de 1215 à propos de Joachim de Flore.

sa mort on lui attribua des assertions de ce genre [1] ; il aurait dit que l'homme, établi dans la charité, est au-dessus du péché [2] : maxime, dont autour de lui on se serait empressé d'abuser. Mais les historiens les plus anciens [3] rapportent à ses disciples et la théorie et l'abus. On est prompt à accuser d'immoralité celui qui se place en dehors de la morale traditionnelle : celui surtout qui prétend agir selon Dieu, après qu'il a rejeté le Dieu des écritures et des dogmes. Croire à la toute présence de Dieu dans le monde ce n'est pas nécessairement affirmer le règne du caprice et de l'immoralité. De telles accusations, nous aurons occasion de le voir, pour se reproduire à tout propos ne sont pas moins suspectes : on doit, pour les accueillir, attendre de les trouver confirmées : et même alors c'est contre les hommes qu'elles prouvent, et non contre la doctrine.

Par tout ce que nous savons de lui, Amaury de Bène tient étroitement à Scot Érigène ; ses contemporains ne s'y sont pas trompés ; il est probable, il est même sûr, qu'il donna l'impression d'avoir voulu renouveler la doctrine du *De divisione naturæ*. Lorsque Henri d'Ostie parle de lui, il le traite comme un disciple très fidèle de Jean Scot ; sa philosophie reproduisait si exactement celle de son maître qu'elle a disparu comme une copie

1. Martin de Pologne et Bernard Gui. V. Preger, *l. c.*, p. 167.

2. « Dixerat etiam quod in charitate constitutis nullum peccatum imputabatur. Unde sub tali specie pietatis ejus sequaces omnem turpitudinem committebant. » Mart. Polon., *l.* c.

3. Par exemple Césaire d'Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, Col. 1851, t. I, 305. V. plus bas.

inutile et qu'on a préféré chercher dans l'original sa formule et ses explications. Il est inexact d'invoquer pour en rendre compte une autre influence, celle des Arabes par exemple ; une pareille hypothèse ne repose sur aucun fait ; on n'a pas le droit de la faire intervenir pour résoudre un problème qui ne se pose pas. Lorsqu'on part de la philosophie d'Érigène, celle d'Amaury devient entièrement claire ; tout s'élucide à tel point qu'il y a même lieu de douter de son originalité ; il est probable que son rôle fut de transmettre des idées qu'il exposa et comprit, mais auxquelles il n'ajouta rien.

Elles semblent s'être rapidement propagées : sans doute la secte était constituée déjà de son vivant : en tout cas elle s'ébauchait autour de lui, car il mourut en 1204 et c'est en 1209 qu'elle fut découverte et condamnée. Les chroniqueurs sont d'accord à le désigner comme son chef[1] : s'ils rejettent parfois[2] sur les Amalriciens la nouveauté, à leur goût odieuse, de la doctrine c'est qu'ils n'ont point assez vu à quel point elle est cohérente. Les principes admis, le reste suit nécessairement et ces

1. « Magister Almericus, qui praedictae pravitatis Magister erat » Césaire d'Heisterbach, *l. c.* — « Praedictum autem haeresiarcham, Amalricum, quia plane constitit sectam illam ab eo originem habuisse. » Guil. le Breton, *l. c.* — « Post mortem ejus surrexerunt quidam venenosa ejus doctrina infecti... *Id.* Telle était aussi l'opinion d'Innocent III, qui en 1215 condamne de nouveau par une bulle les Amalriciens « Reprobamus etiam et condemnamus perversissimum dogma impii Amalrici ; cujus mentem sic pater mendacii excoecavit, ut ejus doctrina non tam haeretica quam insana sit censenda. » Böhmer, Corpus juris canonici, II, p. 4. Nous lisons aussi dans Césaire, *l. c.*, à l'énumération des gens de la secte : Dudo specialis clericus magistri Almerici sacerdotis.

2. Guillaume le Breton, *l. c.*

principes sont ceux que nous avons connus chez Amaury et qu'il tenait d'Érigène.

Tout ce qui est est un[1], car tout ce qui est est Dieu : l'être des choses est fondé en l'être divin : comme tel, il est éternel et indestructible. Il y a en l'homme quelque chose que n'atteint pas la misère humaine, et cette confiance donne au

1. Les sources pour la doctrine des Amalriciens sont Césaire d'Heisterbach, *o. c.* Guillaume le Breton et surtout une relation des actes du Concile provincial de 1209, que nous trouvons dans Martène et Durand (*Thesaur. anecdoct.*, IV, 163), sous ce titre : *Hae sunt haereses, pro quibus quidam sacerdotes et clerici Parisiis igni examinati et consumti sunt, quia venta est in illis iniquitas*. Cette pièce a donc une sorte de caractère officiel ; c'est aussi à des actes officiels qu'ont puisé les deux chroniqueurs. Il va de soi que les théologiens qui ont conduit les interrogatoires et rédigé ces actes étaient des adversaires de la secte ; il nous arrivera souvent au cours de cet ouvrage, de n'avoir d'autres documents que des actes d'inquisiteurs. Dans le cas présent, il n'y a pas lieu d'hésiter à s'en servir, car, quoique les théologiens interrogateurs fussent préoccupés seulement du degré d'hétérodoxie des idées amalriciennes et non de leur valeur scientifique et systématique, l'ensemble qu'ils nous livrent est très cohérent. I. Voir Krönlein, *l. c.*, p. 296. D'autre part, Clément Bäumker a publié en 1892, dans le *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, un traité du XIII^e^ siècle, d'auteur inconnu, contre les Amalriciens. Hauréau l'avait signalé et en avait déjà fait usage (*Philosophie scolastique*, II, 1880, p. 86). Il se trouve dans le manuscrit 1301 de la Bibliothèque de Troyes qui est décrit dans le Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements, t. II, 536 (1855) Le traité commence à la p. 141 du manuscrit et se termine p. 154. Il porte la rubrique « Contra Amaurianos » et prend à partie à plusieurs reprises un certain Godin qui fut brûlé plus tard à Amiens (après les exécutions de 1210 ; voir l'Anonyme de Laon *Hist. de la France*, t. XVIII, p. 715). Bäumker établit par une savante discussion que le traité a été composé entre 1208 et 1210 ; il l'attribue à Garnier de Rochefort, évêque de Langres (attribution contestée par Mandonnet, Rev. Thom, I, p. 261. — Voir la discussion de Bäumker, *Jahrbuch*, 1894), le traité relève les principales thèses des Amalriciens et les réfute par des arguments tirés de l'Ecriture ou des Pères. Les renseignements que nous pouvons y puiser concordent avec ce que nous savons d'autre part

croyant le courage de mépriser le bûcher et les supplices[1].

Pourtant Dieu comme nature, l'apparence divine qui se révèle aux sens, peut disparaître et s'anéantir[2]. Puisque le divin naît et meurt en toutes choses, il n'en est point qui retienne Dieu plus que d'autres : le corps du Christ n'est pas, par un étrange privilège, enfermé dans le pain de l'autel ; le Fils incarné est Dieu au même titre que le commun des hommes[3].

Les Amalriciens virent clairement qu'il n'y a de divin en ce monde que la connaissance de Dieu, c'est-à-dire la connaissance humaine dans sa forme

1. Omnia unum, quia quidquid est est Deus ; unde quidam eorum, nomine Bernardus, ausus est affirmare se nec posse cremari incendio, nec alio torqueri supplicio, inquantum erat, quia in eo, quod erat, se Deum dicebat. » Martène, *l. c.*

« Deus est omnia in omnibus », dit le traité de Troyes (éd. Bäumker), 387, 5. L'auteur du traité nous dit que pour établir leur thèse les Almariciens partent de deux affirmations qui peuvent s'entendre de façon orthodoxe : 1° « Deus erit omnia in omnibus, sed quidquid erit, est, quia mutatio non cadit in deum : ergo, etc... » 387, 6 ; 2° quidquid in deo est, deus est ; sed in deo sunt omnia quia quod factum est, in ipso erat ; ergo deus est omnia ». 388, 16. Il tourne en ridicule cette conclusion : « Sed quid est absurdius, quam quod deus est lapis in lapide, Godinus in Godino ? » 387, 8. V. la note précédente.

2. « Cum deus visibilibus erat indutus instrumentis quibus videri poterat a creaturis, et accidentibus corrumpi poterat extrinsecus. » Martène, *loc. cit.* — « Manente causa manet effectus ; ergo corrupto effectu corrumpitur causa. Sed corpus est corruptibile et est a deo. Ergo deus corruptibilis est. » *Traité*, 390, 25.

3. « Sicut corpus domini adoratur in pane consecrato in altari ita adoratur in pane simplici apposito comedenti. » *Traité*, 408, 6. Cette proposition se déduit d'une proposition plus générale « Quod corpus domini est ubique. » *Id.*, 401, 10. — « Item filius incarnatus, id est visibili formae subjectus : nec aliter illum hominem esse Deum, quam unum ex eis cognoscere voluerunt. » Martène, *l. c.* « Unde concedebant quod unusquisque eorum esset Christus et Spiritus. Césaire d'Heisterbach, *l. c.*

la plus haute : ils rejetèrent aussi bien la magie des sacrements que la mythologie des promesses évangéliques : le paradis, ce sont les délices intellectuelles de la possession de Dieu, l'enfer c'est le péché qui gâte le cœur, et le ravage comme une corruption[1]. Toute joie comme toute peine est de ce monde ; l'éternité n'est pas l'azur des anges, mais le calme du cœur. Aussi ne ressuscite-t-on point d'entre les morts, sinon par le relèvement moral qui spiritualise la conscience : la foi et l'espérance sont de vaines vertus ; la seule science est la règle de la vie humaine[2].

Le gnostique n'a pas besoin pour adorer Dieu des formules et des rites dont se sert le vulgaire : le culte des saints lui paraît une idolâtrie, la vénération des reliques, une mascarade[3]. Il croit à la sanctification par la connaissance. Tous ceux qui s'efforcent de connaître, qui participent à sa secte, vivent dans l'état de pureté ; leur bonne volonté

1. « Negabant resurrectionem corporum dicentes nihil esse paradisium neque infernum, sed qui haberet in se cognitionem Dei, haberet in se paradisium, qui vero mortale peccatum, haberet infernum in se sicut dentem putridum in ore. » Cés. d'H., *l. c.*

« Fabulosum dicunt quidquid magistri parisienses de resurrectione asseverant, quia, ut aiunt, cognitio haec plena est resurrectio, nec alia est expectanda. » *Traité*, 383, 8. — « Infernus nihil aliud est quam ignorantia ; nec aliud est paradisius quam cognitio veritatis, quam se dicunt habere. » *Id.*, 376, 15.

2. « Spiritus sanctus in eis incarnatus, ut dixerunt, eis omnia revelabat et haec revelatio nihil aliud erat quam mortuorum resurrectio. Inde semetipsos jam resuscitatos asserebant, fidem et spem ab eorum cordibus excludebant, se soli scientiae mentientes subjacere (Martène, *l. c.*). V. la note précédente.

3. « Altaria sanctis statui et sacras imagines thurificari, idolatriam esse dicebant, eos qui ossa martyrum deosculabantur subsannabant. » Césaire, *l. c.*

supplée à tous les sacrements[1] ; l'enfant qui naît de tels parents n'a pas besoin du baptême, le péché originel n'est point en lui, car le péché n'était pas en son origine.

Cette liberté de l'Esprit à l'égard de toute religion traditionnelle marque le commencement d'un nouvel âge du monde. L'Esprit Saint s'est dégagé peu à peu de l'asservissement ; il n'était pas au principe[2] et le monde a subi deux dominations avant qu'il apparût ; mais voici qu'il vient sur le tard et qu'il brise les liens du passé. D'abord ce fut le règne sauvage du Père, la loi mosaïque, l'adoration incomplète et le tissu serré des prescriptions ; le Père s'est incarné en Abraham et comme un patriarche étend sa volonté absolue sur les races qui sont sorties de lui. Un peu de douceur est venue avec le Fils, qui est descendu dans le sein d'une femme : il a abrogé la vieille loi, il a fait crouler le temple, il a appelé autour de soi les peuples de bonne volonté ; mais la loi nouvelle

1. « Si aliquis esset spiritualis, et haberet illam veritatis cognitionem, quam se habere dicunt ei cessarent omnia sacramenta. » *Traité*, 409, 9. « Bonorum baptismatis non egere parvulos ex eorum sanguinibus propagatos, si suae conditionis mulieribus carnali possent copula commisceri. » Martène, *l.* c.

2. « Auctoritas sancta sic loquitur : opera trinitatis inseparabilia. Hi e contra : pater a principio operatus est sine filio et spiritu sancto usque ad ejusdem filii incarnationem. Item auctoritas : solus filius incarnatus. Hi e contra : pater in Abraham incarnatus, filius in Maria, spiritus sanctus in nobis quotidie incarnatur. » Martène, *l.* c « Pater incarnatus fuit in Abraham et in aliis veteris testamenti patribus, filius dei in christo et in aliis christianis, spiritus sanctus, in illis quos vocant spirituales. » *Traité*, 391, 20. L'auteur du traité trouve cette théorie extravagante et donne libre cours à son hilarité : « Ecce hucusque credidimus filium, incarnatum Jam isti Christum praedicant ingodinatum », 391, 23.

qu'il a constituée s'est usée à son tour ; les ruines de l'alliance pèsent sur les générations. L'Esprit Saint se lève alors et délie l'humanité de sa servitude : il n'y a plus de loi : les commandements de l'Église n'ont plus d'autorité, les sacrements plus de vertu. Il n'y a plus de médiateur entre le monde et Dieu : le salut n'est plus le prix d'une série de sacrifices, par qui Dieu se laisse gagner. L'Esprit agit partout, et dans l'homme fait la grâce qui sauve : les œuvres sont vaines, l'Esprit est tout[1].

Les Amalriciens crurent que l'Esprit avait choisi leur secte pour s'incarner ; il était parmi eux, en tout homme qui croyait comme eux : sa présence était une continuelle garantie de sainteté et de bonheur. La liberté qu'il apportait était la plus belle fleur du royaume de Dieu : dès ce monde la béatitude commençait, l'âme avait en soi le plus pur de la Trinité.

Le troisième règne durera jusqu'à la fin des Temps[2] : la liberté et l'Esprit ne s'abrogent pas comme une loi incomplète. L'Esprit Saint est l'achèvement de la divinité, la troisième personne qui complète l'œuvre ébauchée par le Père et le Fils : après lui rien de nouveau ne peut venir, car il est une continuelle nouveauté.

L'esprit se reporte à ces rêveries que vers le même temps, au fond de la Calabre, Joachim de Flore avait commencées : le règne du Fils com-

1. Guillaume le Breton, *l. c.* et Preger, *o. c.*, p. 177.

2. Item filius usque nunc operatus est, sed spiritus sanctus ex hoc nunc usque ad mundi consummationem inchoat operari. » Martène. *l. c.*

paré à celui du Père, et dans un lointain encore voilé le règne ultime de l'Esprit Saint. Les Franciscains spirituels s'emparèrent de cette division, précisèrent cette ébauche : entre leurs mains, l'Évangile Éternel devint une doctrine et une prophétie. La secte d'Amaury a-t-elle reçu cette influence? Faut-il se laisser aller à supposer une relation étroite entre des conceptions en apparence si semblables?

Les écrits de Joachim lui-même contiennent sans doute le germe de cette théorie des trois âges, mais nulle part il n'en donne le plein développement ; l'exposition de l'Évangile éternel fut le fait des Joachimites du XIII^e siècle, qui adoptèrent l'idée d'une troisième révélation dont Joachim aurait été le prophète et saint François d'Assise le Messie[1]. On ne peut donc rattacher à Joachim de Flore les conceptions amalriciennes. La chronologie s'y oppose et la logique ne le permet pas davantage. Le troisième royaume des Joachimites vient de commencer : il est le triomphe de l'ordre des moines et la glorification de la pauvreté ; il abroge l'Église séculière, mais pour lui substituer l'humilité et l'ascétisme de la spiritualité franciscaine. Il ne peut s'établir qu'en ruinant à tout jamais les vaines prétentions de l'Église officielle

1. Voir les nombreuses études parues ces dernières années sur Joachim de Flore et le Joachimisme ; en particulier, Renan, *Joachim de Flore et l'Evangile éternel* (*Nouvelles Etudes d'Histoire religieuse*), 1884.

R. P. Denifle, Archiv. für Geschichte des Mittelalters, t. I. Haupt : *zur Geschichte des Joachimismus*, 1885.

Gebhart, *L'histoire du Joachimisme*. Revue historique, 1886, etc

et ce conflit est le règne de l'abomination, qui doit avoir lieu vers la fin du siècle et qui précède la venue de l'Antéchrist[1]. L'Évangile éternel n'apparaît dans sa splendeur définitive qu'à la fin des temps ; il est l'aurore de la vie céleste et la purification de la vie chrétienne. Les lis qu'il porte et qui viennent après les ronces du Père et les roses du Fils ont un parfum d'éternité.

Au contraire, pour les Amalriciens, le règne de l'Esprit est de ce monde ; il vit et se développe en la secte qui l'a reçu : il n'est point précédé de présages apocalyptiques ou de luttes monstrueuses : la conscience s'éclaire et la terre ne s'obscurcit pas à son approche. Mais la plus grande différence est encore dans le caractère même de cet Esprit. Pour la secte qui nous occupe il est l'esprit de liberté, le droit de penser au-dessus des règles et des formes religieuses : pour les Joachimites il était l'apothéose du monachisme, la quintessence de l'Évangile, la dernière inspiration de la pensée chrétienne. C'est une forme du rêve millénaire qui hantait la première génération évangélique : il s'inspire de l'apocalypse, il y prend des couleurs de prophétie et de menace[2].

1. Voir Renan, *op. cit.*, p. 284.

2. D'après Césaire d'Heisterbach, p. 305, l'orfèvre Guillaume (v. plus bas) avait annoncé à Maître Rodolphe de Nemours des événements merveilleux « Item prophetabat, quod infra quinque annos istae quatuor plagae evenire deberent... in quarta descendet ignis super praelatos ecclesiae qui sunt membra Antechristi : dicebat enim quia Papa esset Antichristus et Roma Babylon. » Il est possible qu'une fraction populaire de la secte ait avancé de telles assertions ; pourtant les catastrophes énoncées dans Césaire semblent soigneusement choisies pour exciter la colère du peuple et provo-

L'idée que l'Esprit saint doit venir après le Fils pour parfaire ce que le Fils a commencé a sa racine dans le quatrième évangile[1] : la venue du Paraclet y est annoncée et la révélation doit prendre de lui son achèvement.

Depuis ce temps bien des prophètes ont crié que la ruine du monde était proche et que la Jérusalem céleste allait descendre sur la terre : les couleurs du tableau, la matière du rêve changent suivant les siècles, le dessin demeure. Mais à cet esprit enthousiaste et apocalyptique s'oppose parfois une interprétation plus sobre et plus rassise : le Règne de l'Esprit saint est conçu comme l'affirmation de la liberté de l'esprit, la joie mystique de se sentir libre en Dieu, maître de Dieu et de soi remplace la vision éblouissante des catastrophes et des apothéoses. L'Esprit mystique et l'Esprit apocalyptique ont des fins opposées et une source différente ; le premier crée selon le cœur, l'autre selon l'imagination : l'un édifie des paradis, l'autre élabore des extases. Le prophète manie des cou-

quer la sévérité de l'Eglise ; peut-être revient-il à Maître Rodolphe une part dans l'invention de ces prophéties. En tous cas, l'auteur du *Traité*, qui est si prompt à citer tout ce qui peut rendre ridicule la doctrine qu'il combat, les présente de manière toute différente : « Quod vero dicunt, quod usque ad Vannos omnes homines erunt spirituales, ita ut unus quisque poterit dicere : Ego sum spiritus sanctus, et : Antequam Abraham fieret, ego sum, sicut christus dicere poterat : Ego sum filius dei, et antequam Abraham fieret, ego sum », 412, 11. Il est donc probable que ces prophéties sont demeurées étrangères au moins à une fraction importante de la secte. Que la secte se composât en grande partie de gens instruits, c'est ce qui ressort du témoignage de Césaire. Il cite plusieurs disciples d'Amaury, *o. c.*, p. 304, et ajoute : « Isti omnes in theologia studuerant excepto Bernardo. »

1. Ev. s. S. Jean, 10, 16.

leurs éclatantes, dresse des cieux par delà les cieux, inonde de lumière des espaces vertigineux : le mystique à travers le silence de la vie intime écoute la palpitation d'un Dieu. Nous étudierons dans un prochain volume, à propos de Rulman Merswin et du prétendu Ami de Dieu de l'Oberland, l'antagonisme de ces deux formes spirituelles : qu'il nous suffise ici de le signaler, et d'en faire l'application au cas présent. La secte d'Amaury de Bène côtoie le Mysticisme, la secte Joachimite s'aventure dans les dédales de l'Apocalypse.

C'est donc un vieux motif chrétien[1] que les Amalriciens ont repris et développé à leur guise : c'est autour de cette doctrine qu'ils se ralliaient et c'est elle qu'ils prêchaient à ceux qu'ils voulaient

1. L'Esprit apocalyptique fut, au 1er siècle, un élément essentiel de l'esprit chrétien : il empruntait au Judaïsme ses espérances, et les modifiait en substituant à Israel l'Eglise. Au reste, les détails sont conservés et les apocalypses juives extraconniques, Esdras, Henoch, Baruch, Moïse, sont lues attentivement à côté de celles de Daniel. Voici quels étaient les éléments constants de l'esprit apocalyptique : 1° Représentation d'un dernier combat imminent avec le monde (τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν) ; 2° la Croyance au prochain retour du Christ ; 3° l'idée que le Christ après avoir triomphé du monde va fonder sur terre un royaume splendide et appeler tous les saints à y prendre part ; 4° idée du jugement de tous les hommes. Comme éléments accidentels, on peut citer la représentation de l'Antechrist, la fixation du lieu, du temps et enfin de la durée du royaume du Christ. V. Harnack, *Dogmengeschichte*, I, 139. L'Esprit apocalyptique est né du prophétisme juif et d'un ardent besoin de justice et de réparation. Il projetait hors du monde ses revendications et ses espérances ; il se heurta au christianisme grec qui reconnut bien vite dans la spiritualité morale son principe et son essence. En outre l'organisation ecclésiastique était en opposition avec l'idée que l'Apocalypse se faisait de l'Etat ; aussi l'Esprit apocalyptique déclina t il vers le IIIe siècle. Toutes les fois qu'il reparut, il fut une menace à l'organisation ecclésiastique, et il eut comme contre-poids apparent l'esprit mystique.

convertir. Elle causa leur perte. Un d'eux, Guillaume l'Orfèvre, voulut gagner à la cause Maître Rodolphe de Nemours et rompit avec la prudence et le mystère habituels[1] : il lui exposa l'incarnation et la manifestation de l'Esprit, sa descente en sept personnes, au nombre desquelles Guillaume lui-même se comptait[2]. Maître Rodolphe feignit d'être convaincu ; entre temps il alla tout raconter à l'évêque de Paris, qui jugea l'occasion bonne d'en finir d'un coup avec cette secrète hérésie. Sur son ordre Rodolphe parcourut plusieurs diocèses en se donnant comme membre de la secte : il simulait des ravissements et gagna partout la confiance : il recueillit les renseignements les plus précis sur les doctrines et sur les gens. L'évêque tenait les malheureux dans sa main. Quand il jugea l'enquête assez avancée il fit saisir tout ce monde. Un Concile provincial réuni à Paris en 1205 condamna les hérétiques au bûcher ou à la prison. Amaury fut excommunié ; en même temps furent condamnés les écrits de David de Dinant, et les livres d'Aristote sur la philosophie naturelle[3].

1. Nous suivons le récit de Césaire d'Heisterbach, p. 305.

2. Il se mêla peut-être à son langage quelques prophéties. V. plus haut et notamment une prophétie relative au roi de France.

3. Martène, *o. c.*, IV, p. 164. La réunion toute fortuite de ces deux noms a été cause qu'on les a par la suite étroitement associés ; le système de David de Dinant ne semble pas être lié à celui d'Amaury. Nous le connaissons par Albert le Grand et saint Thomas, sans trop savoir où Albert a puisé les renseignements qu'il transmet. David expose une sorte de panthéisme, par la réduction des différents ordres du réel à un élément identique. Il distingue trois ordres de choses : matérielles, spirituelles et divines, à qui répondent matière, esprit et Dieu. Or, les réalités simples ne diffèrent

Les Amalriciens ne pouvaient se placer hors l'Église[1], ses lois et ses sacrements sans encourir aussitôt, avec le reproche d'hérésie, l'accusation d'immoralité. Les historiens rapportent qu'ils se laissèrent aller, au nom de la charité, à toutes les joies sensuelles: ce qui à d'autres eût été péché leur était un acte innocent pourvu qu'ils fussent dans l'état de charité; aussi pratiquaient-ils sans remords l'adultère et la débauche: ils abusaient des simples qu'ils induisaient en péché, en leur vantant la miséricorde de Dieu au détriment de sa

pas entre elles. « Simplicia autem prima nullam differentiam habent, quia si differentiam haberent, composita essent; Deus, ὕλη, νοῦς simplicia prima sunt; ergo nullam habent differentiam. » Alb. Summa Theol., II, p. 63. Il le démontre ailleurs par la passivité de ces principes; âme, matière sont des sujets qui reçoivent l'action et la passion; ils se confondent. *Id.*, II, t. 12, p. 72. Il n'y a donc qu'une substance qui est la matière des choses. Summa Theol., I, t. 4, 9, 20, m. 2 et summa de creaturis, II, 9, 5 a 2. Il est très vraisemblable que David a subi fortement l'influence péripatéticienne et arabe. V. Krönlein, Amalrich von Bena und David von Dinan. Theol. Studien, 1847. Charles Jourdain, Mémoire sur les sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Bène et de David de Dinant. (Académie des inscriptions et belles lettres, 26.) Il insiste sur l'influence d'Alexandre d'Aphrodisiade. Hauréau (*Id.*, vol. 29) essaye d'établir qu'Alexandre, prétendu disciple de Xénophane, qu'Albert le Grand désigne comme l'auteur des théories de David, se retrouve dans le *Traité* n° 6443 du fond latin à la Nationale (*Liber Alexandri de Unitate*). L'auteur de ce traité serait Dominique Gundisalvi, l'archidiacre de Ségovie. Cf. Renan, *Averroës et l'averroïsme*, 222. Sur les livres d'Aristote condamnés par le Concile, voir Hauréau, *Philosophie scolastique*, II, 1, 100 et Renan, *o. c.*

1. Il est très vraisemblable que la secte attaqua vivement l'organisation et la hiérarchie de l'Eglise en même temps qu'elle en rejetait les principes. Les protestations religieuses ont toujours trouvé dans les prétentions temporelles et les abus du pape et du clergé une cause d'irritation; mais dans le cas présent, il n'y a pas lieu de croire qu'une pensée de réforme ait guidé la secte; elle s'est attaquée au dogme et à l'autorité ecclésiastique, puis par surcroît aux personnes et aux habitudes.

justice[1]. Parfois même ils étaient plus hardis : ils s'identifiaient avec l'Esprit, auteur de toutes choses, qui ne peut pécher puisqu'il n'est pas selon la chair et niaient que leurs fornications fussent coupables puisqu'il les opérait en eux ou bien les ignorait[2].

Il n'est pas impossible que leurs mœurs se soient quelque peu relâchées de la sévérité chrétienne : sur ce qui est permis et défendu il est peu croyable qu'ils aient eu les mêmes idées que la morale orthodoxe : il devait passer de leurs théories dans leur façon de vivre une plus grande liberté : les désirs de la chair ont pu leur apparaître comme des mouvements de l'esprit, ou comme une satisfaction que la chair se donne sans que l'esprit soit

1. « Qui cognoscit deum in se omnia operari, etiam si fornicationem faceret, non peccaret. Non enim sibi attribuere debet, sed totum deo quod facit » *Traité*, 375, 24. « Qui aliquid sibi attribuit quod facit, et non solum deo in ignorantia est quae est infernus. » *Id.*, 375, 34.

« Charitatis virtutem sic ampliabant, ut id quod alias peccatum esset, si in virtute fieret charitatis, dicerent jam non esse peccatum. Unde et stupra et adulteria et alias corporis voluptates in charitatis nomine committebant, mulieribus cum quibus peccabant, et simplicibus, quos decipiebant, impunitatem peccati promittentes, Deum tantummodo bonum et non justum praedicantes. » Guil. le Breton, *l. c.* Ainsi : 1° Ils ne peuvent pécher parce qu'ils sont en état de grâce ; 2° à ceux qui n'ont point l'esprit assez élevé pour se satisfaire de cette doctrine, ils promettent l'impunité du péché, grâce à la toute miséricorde de Dieu.

2. Cette double conclusion paraît ressortir du texte de Césaire d'Heisterbach, *l.* c. « Si aliquis est in Spiritu sancto, ajebant, et faciet fornicationem aut aliqua alia pollutione polluetur, non est ei peccatum, quia ille spiritus, qui est Deus, omnino separatus a carne non potest peccare, et homo, qui nihil est, non potest peccare, quamdiu ille Spiritus, qui est Deus, est in eo. Ille operatur omnia in omnibus. Unde concedebant, quod unusquisque eorum esset Christus et Spiritus sanctus. »

troublé. Peut-être se sont-ils dit simplement que ces actes dont on faisait de si grands crimes, aux yeux d'un philosophe n'ont pas si grande importance. La morale est sur ce point moins rigoureuse que la religion, parce qu'elle est plus humaine; elle est aussi moins excessive, car il arrive que le sentiment religieux lorsqu'il n'est point encore réglé ou qu'il se dérègle entraîne l'homme à des excès et à des abus que la religion à mesure qu'elle se pénètre de morale réprouve et que la morale purement humaine ne permet jamais.

Nous verrons au cours de cette étude l'immoralité la plus flagrante se réclamer sérieusement de la religion; nous dirons par quelle aberration le sentiment du divin peut ainsi dévier, et la divinité se répandre en la vie animale. Ce n'est point le lieu d'entamer ce problème, car il n'est même pas sûr que les Amalriciens aient tiré de leur doctrine de telles pratiques.

Le document le plus important, les discussions du concile, que nous avons déjà citées et que nous trouvons publiées dans Martène, n'en parlent même pas. Concluons que le fait s'il s'est produit, ce qui est possible, ne doit pas appeler une particulière attention. Il n'est pas assez bien établi pour que nous en discutions l'origine psychologique.

CHAPITRE III

ORTLIBIENS ET FRÈRES DU LIBRE ESPRIT

Les doctrines d'Amaury s'étaient répandues dans les diocèses de Troyes et de Langres : elles avaient gagné le peuple, qui semble s'y être converti en assez grand nombre. On avait écrit pour lui des livres de théologie en langue vulgaire ; le Concile de Paris, qui jugea la Secte, condamne et interdit des écrits de ce genre. Comme il arrive souvent, la persécution ne fit pas disparaître la propagande. Quelque effort qu'on ait fait pour les découvrir, beaucoup d'Amalriciens, surtout parmi le peuple, échappèrent aux sévérités ecclésiastiques : après la condamnation et le supplice de leurs chefs, ils jugèrent bon de se dissimuler ou de s'enfuir : quelques-uns gagnèrent peut-être l'Alsace et le pays du Rhin [1].

1. Nous relevons à Strasbourg, au début du XIII^e^ siècle, d'assez nombreuses hérésies. Schmidt (*Die Secten zu Strassburg im Mittelalter*, Zeitschrift f. hist. Theol, 1840). Malheureusement, les renseignements sont vagues et ne nous permettent guère de les définir. Il semble que les hérétiques brûlés en 1212 aient été des Vaudois ; d'autre part, on relève dans Hartmann, *Annal. Eremi* ad. a. 1216, quelques faits qui permettraient peut être de songer

D'autres se mêlèrent à des hérésies voisines : on remarque chez quelques Vaudois de ce temps des traits panthéistiques qui viennent peut-être de la doctrine d'Amaury. Etienne de Bourbon qui peu d'années avant sa mort rassemblait le souvenir de ses inquisitions anciennes à travers la Champagne, l'Auvergne, le Forez, la Bourgogne et la Savoie, nous a laissé des documents précieux sur ces groupes nouveaux[1]. Au contact des Vaudois les Amalriciens auraient pris une certaine sévérité morale, parfaitement conciliable avec leurs principes, mais qui jusque-là semble leur avoir été étrangère : ils gardèrent leur mépris du dogme et de l'Eglise, leur croyance que l'homme est une apparition passagère de la divinité. La combinaison de cet ascétisme moral avec les thèses fondamentales d'Amaury devait se retrouver chez les Ortlibiens, à Strasbourg. La pure doctrine d'Amaury se continue dans la Secte du nouvel Esprit ou du Libre Esprit.

Il est certain qu'il n'y a point de différence entre ces Frères du Nouvel Esprit et ceux du Libre Esprit[2]. il est moins sûr que les Ortlibiens aient

aux Amalriciens : « Sub idem tempus in Alsatia et etiam in Turgovia haeresis nova et pudenda emersit adserentium carnium et aliorum ciborum esum quocumque die et tempore, tum vero omnis veneris usum nullo piaculo contracto licitum et secundum naturam esse. » Cette idée de la liberté de la chair semble commune à la fois à la secte d'Amaury et à celle du libre Esprit. Il y a à tout le moins concordance de date entre la disparition de France de l'Amaricanisme et l'apparition en Alsace d'une doctrine analogue.

1. Etienne de Bourbon mourut en 1260 ; il exerça ses fonctions inquisitoriales vers 1235 ; sur le rapport des Ortiliens aux Vaudois, voir plus bas, p. 69 n. 1.

2. Le nom de Frères du nouvel Esprit est celui qui apparaît le

professé exactement les mêmes théories : des historiens éminents ont soutenu la distinction de ces deux sectes [1].

Le document capital pour l'histoire de ces doctrines est une compilation du XIIIe siècle qui veut être une histoire des sectes religieuses alors existantes ; Gretser [2] le premier en a cité des fragments. Preger a trouvé de l'œuvre originale deux manuscrits à la Bibliothèque de Munich [3]. Cette compilation contient des écrits et des actes de diverses provenances et de différentes époques : Gretser

premier ; nous le trouvons employé dans le *Liber Manualis* d'Albert le Grand, le premier document que nous possédions sur la secte. Il disparaît au XIVe siècle et est remplacé par celui de Frères du libre Esprit ; nous en dirons la raison.

1. Preger, *G. der d. Mystik*, 297 et suiv. ; K. Müller, *Theologische Studien und Kritiken*, 1887.

2. Raineri ordinis praedicatorum contra Waldenses haereticos liber, au 25e volume de la maxima Bibliotheca Veterum patrum.

3. V. Preger, *G. d. d. Mystik*, I, 169. L'un de ces manuscrits est du XIVe siècle, l'autre de date plus récente. K. Müller, Die Waldenser, *Theol. Stud.*, 1887, en cite un troisième (*Cod. lat. monac.*, 311 ; 9558, 2714). De plus la partie de l'œuvre qui traite des doctrines hérétiques se rencontre souvent à part, dans des récensions qui diffèrent fortement les unes des autres ; dans les catalogues de Munich et de Vienne, Müller n'a pas trouvé moins de onze de ces manuscrits. L'œuvre originale est, selon Preger, de 1260 ; l'auteur, en deux passages différents, donne comme preuve de la vérité du Christianisme le fait qu'il a déjà duré 1260 ans. Mais Müller fait remarquer qu'au moyen âge on comptait les années d'existence de l'Eglise à partir de la mort du Christ : la date de la compilation serait donc reculée d'une trentaine d'années. D'autre part, le fait que l'Auteur anonyme mentionne si exactement les lieux du diocèse de Passau où l'hérésie dominait, semble à Friess (*Geschichte der österr. Minoritenprovinz.* Archiv. f. öster. Gesch., vol. 64, 89, n° 4) en rapport direct avec une inquisition des Dominicains de Krems (diocèse de Passau), qui eut lieu en 1315 et dont les actes sont conservés dans plusieurs manuscrits (entre autres Klosterneuburg, 933). Müller remarque que les deux théories peuvent se concilier et que la compilation comprend vraisemblablement des fragments de date différente.

l'avait attribuée à tort au dominicain Reiner Sacchoni[1].

L'auteur semble être un prêtre du diocèse de Passau; il connaît toutes les localités de cette province ecclésiastique, ou les Vaudois avaient établi leurs associations; aussi depuis Preger l'appellation Pseudo-Rainer est-elle tombée en désuétude; on le désigne comme l'anonyme de Passau[2]. La cinquième partie de l'ouvrage traite de différentes sectes, entre autres de celle des Ortlibiens et de celle du nouvel Esprit:[3] il s'en trouve une qui est signalée comme l'hérésie « d'un certain Ordevus » de Strasbourg, condamné par le pape Innocent III: le texte original doit avoir été Ortlevus et non Ordevus. Du reste un manuscrit de Mayence, plus récemment étudié, tranche la question et nous donne le nom véritable, Ortlibus[4]. Cet Ortlieb de Strasbourg condamné par Innocent III a donné à la secte des Ortlibiens sa doctrine et son nom.

Preger soupçonnait que les 97 propositions de la secte du Nouvel Esprit, que nous trouvons rapportées dans l'anonyme de Passau avaient été dressées et résumées par Albert le Grand dans un

1. Mort en 1259. Auteur d'une *Summa de catharis et Leonistis*.

2. L'Anonyme de Passau serait, selon Müller, *l. c.*, un dominicain de Krems, qui aurait composé son travail vers 1316.

3. Voir Preger, *l. c.*, p. 169 n. 5.

4. Manuscrit 331 de la Bibliothèque de Mayence, cité par Haupt, *Z. f. KirchenGeschichte*, 1884-1885; le manuscrit, comme nous allons le voir, contient, avec quelques variantes importantes, les thèses de la secte du Nouvel Esprit, citées par Preger, d'après les deux manuscrits de Munich. Le ms. de Mayence désigne Ortlieb comme le fondateur de la secte du Nouvel Esprit.

livre aujourd'hui perdu[1] : elles ne seraient autre chose qu'un formulaire inquisitorial établi par ce théologien.

L'événement a pleinement confirmé cette hypothèse : le même manuscrit de Mayence, que nous venons de citer, rapporte les 97 propositions et les fait précéder de cette notice : « Haec est determinatio magistri Alberti quondam Ratisponensis episcopi, ordinis fratrum praedicatorum, super articulis inventae heresis in Recia dyocesis Augustensis ». La valeur du document en est singulièrement accrue.

Le manuscrit de Mayence désigne sans autres renseignements Ortlieb de Strasbourg comme le fondateur de la Secte du Nouvel Esprit[2]. L'anonyme de Passau au contraire traite à part Ortlibiens et Frères du Libre Esprit, comme deux sectes distinctes et son autorité semble plus ancienne.

D'autre part nous trouvons une des propositions capitales d'Ortlieb parmi les hérésies reprochées aux Frères du Libre Esprit ; mais ce n'est point encore une preuve suffisante, car la plupart de ces thèses sont accompagnées du nom des hérésiarques qui les ont soutenues et il n'est point fait mention

1. Nyder nous dit dans son *Formicarius* (Duaci, 1602, III, 5) qu'il a vu le Manuel où Albert le Grand avait, de sa propre main, inscrit ces thèses ; depuis, on les avait vainement cherchées. Mosheim les connaissait sans savoir qu'elles étaient celles-là même qu'il cherchait. Ce qui a mis Preger sur la voie de cette découverte, c'est la grande ressemblance d'une des formules citées dans l'Anonyme de Passau avec un passage de la somme d'Albert le Grand. V. Preger, 173. Le manuscrit de Mayence confirme pleinement son hypothèse.

2. Voir plus haut, p. 53 n. 2.

spéciale d'Ortlieb[1], ce qui aurait eu lieu sans doute, si Albert le Grand l'avait connu comme le fondateur de la doctrine qu'il expose et qu'il combat.

En l'absence de documents historiques précis, c'est à l'analyse des théories qu'il nous faut recourir ; nous n'avons pas toujours la chance d'être renseignés sur l'histoire des idées en même temps que sur les idées mêmes : surtout lorsque ces idées furent celles de petits groupes, bientôt proscrits et persécutés ; on avait intérêt à étouffer toute manifestation de leur existence, à laisser leur histoire disparaître dans l'oubli.

Nous ne connaissons pas leurs actes, mais les actes de leurs ennemis contre eux : nous ne connaissons pas leur doctrine, mais ce qu'il a plu à leurs adversaires de relever ou de condamner. S'il nous est possible avec ces fragments de reconstruire la doctrine, parce que les idées d'elles-mêmes se complètent et s'ordonnent, il est moins facile de suppléer à la masse des faits anéantis : de sorte qu'en bien des cas, et en particulier pour les origines et le rapport des sectes dont nous traitons ici, il faut se contenter de la doctrine solidement reconstituée et demander à l'histoire non des certitudes[2] mais des vraisemblances.

1. Il est désigné comme un certain Ortlieb « cujusdam Ordevi ». V. Preger, t. I, p. 468. Les thèses citées toutes les fois qu'elles peuvent se réduire à une hérésie déjà connue et condamnée sont accompagnées du nom de l'hérésiarque ; elles sont souvent suivies d'une brève réfutation.

2. Pour l'histoire de ces sectes au XIVe siècle, nous trouverons, au contraire, un grand nombre de documents ; voir le chapitre suivant.

Nous ne savons au juste d'où viennent les renseignements que nous donne Albert le Grand: sans doute, il a dû observer personnellement la secte dont il parle : cela est d'autant plus vraisemblable que les Frères du Libre Esprit se trouvaient en grand nombre à Ries dans le diocèse d'Augsbourg (Dicere in Recia esse veritatem prop. 88. Le manuscrit de Mayence ajoute Recia, dyocesis augustensis). Or Albert le Grand connaissait bien cette province ecclésiastique ; vers 1240 il fut lecteur du cloître des Dominicains de Ratisbonne : plus tard, il y fut évêque : au reste sa ville natale Lauingen où il dut séjourner à plusieurs reprises n'en est pas éloignée ; à Cologne même cette hérésie était présente au temps d'Albert le Grand (v. Nyder l. c.) Si d'autre part les Frères du Libre Esprit out exprimé, ce qui est moins sûr, leur doctrine dans des livres et des traités, il les a probablement connus.

Ce qui infirmerait cette seconde hypothèse c'est le désordre où nous voyons ces 97 propositions du *Liber Manualis*. Si elles étaient un extrait et le résumé d'un livre dogmatique, il y aurait entre elles plus de liaison : il semble au contraire qu'elles aient été jetées pêle-mêle, au hasard des questions et des réponses. Le théologien n'a même pas pris soin de distinguer les différents degrés d'enseignement qu'elles représentent, les divers moments de la vie spirituelle auxquels elles répondent ; quelques unes formulent les devoirs ou les droits du nouvel initié, les règles qui le peuvent conduire à la liberté d'esprit : ce sont des conseils à un com-

mençant : d'autres, plus tranchées, plus affirmatives, s'appliquent à une conscience plus avancée ; il en est enfin qui expriment le dernier mot de la doctrine, l'achèvement de la perfection. Dans le Manuel, ces différentes catégories sont singulièrement mélangées ; il en résulte des redites, des confusions : nous lisons (prop. 43) que l'homme uni à Dieu ne doit ni jeûner, ni prier ; quelques lignes plus bas il nous est dit qu'il est permis d'apporter des adoucissements aux jeûnes prescrits par l'Église ; évidemment la seconde règle est pour les nouveaux venus, à qui l'on ne veut pas encore montrer que le chemin où ils s'engagent les mène si loin de l'orthodoxie. Il en est de même pour la confession : l'une établit qu'il n'est pas nécessaire de confesser les fautes vénielles, l'autre que l'homme uni à Dieu ne doit pas confesser même ses péchés mortels. La première est une préparation et n'est imposée qu'aux néophytes. Nous pourrions multiplier les exemples et montrer à quelles nécessités différentes répond la variation de ces formules. Le mauvais ordre où nous les trouvons prouve en tout cas que les documents dont se compose le Manuel sont plutôt le résultat d'interrogations, d'enquêtes, d'aveux et de dépositions que le résumé d'un traité dogmatique. Toutefois le théologien que fut Albert le Grand, n'a pas disparu devant l'inquisiteur ; chacune de ces formules porte, ou bien une brève réfutation, ou bien l'indication de son origine. L'auteur du Manuel y vit sans doute une hérésie à combattre, mais aussi une doctrine à connaître.

L'homme doit s'abstenir des choses extérieures et suivre les réponses de l'esprit en lui : telle était pour les frères du Libre Esprit comme pour les Ortlibiens la méthode et la fin : l'homme en qui l'Esprit agit et parle, lui devient semblable et s'unit à Dieu[1]. L'Ame, selon la doctrine du Libre Esprit[2], est capable de devenir Dieu, parce qu'elle est de la substance même de Dieu ; toute créature est Dieu[3] ; l'Ame est éternelle et peut devenir en s'exaltant le principe de la vie universelle.

Il y a deux religions, l'une pour l'ignorant, l'autre pour l'inspiré.

La première est la religion traditionnelle de l'observation et de la lettre : l'autre, la religion de l'indépendance et de la libre spiritualité. Elle n'admet pas de médiateur entre l'homme et le Dieu

1. Propos. 78 : « Dicere hominem debere abstinere ab exterioribus et sequi responsa spiritus intra se, heresis est cujusdam Ordevi, qui fuit de Argentina, quem Innocentius tertius condemnavit. » Preger, *o. c.*, p. 468.

2. Nous suivons pour l'analyse de cette doctrine les 97 articles d'Albert le Grand, cités par Preger ; nous employons aussi 23 autres propositions, d'un autre auteur, qui dans le manuscrit de Munich (Cod. 311) se trouvent à la suite de celles d'Albert le Grand ; elles concordent visiblement avec les premières. Nous les citons également d'après Preger.

3. « Dicere quod omnis creatura sit deus heresis Alexandri est, qui dixit materiam primam et deum et noyn, hoc est mentem, esse unam substantiam, quem postea quidam David de Dynanto secutus est, qui temporibus nostris pro hac heresi de Francia fugatus est et punitus fuisset si fuisset deprehensus. » Albert le Grand rapproche pour son propre compte ces deux idées sans que nous puissions inférer de ce rapprochement un rapport historique entre elles. Il n'est guère vraisemblable que David de Dinan (voir p. 25 *bis*) ait exercé quelque influence sur la secte du Libre Esprit ; il n'était pas besoin de sa subtile réduction à l'unité de la matière, de l'intelligence et de Dieu, pour prouver que toute créature est Dieu, il suffisait d'admettre que Dieu est tout.

qu'il veut atteindre[1]. Nul obstacle ne peut empêcher de se joindre ces deux désirs qui aspirent éternellement l'un à l'autre ; quelle que soit son abjection, d'un élan de volonté l'homme peut se relever à la vie la plus sublime[2].

Du sein de sa déification, l'homme se complaît à la liberté bienheureuse ; il se joue des commandements et des règles qui entravent l'humanité : il voit l'inanité des jeûnes et des prières,[3] de toute cette supplication qui ne change rien à l'ordre de la nature[4], de tout ce sacrifice qui retient asservi à son humilité et à ses rites, une âme généreuse, capable de hautes pensées[5]. Il n'est point isolé dans sa contemplation ; à son esprit répond l'esprit de tous[6] ; tout homme peut s'élever pourvu qu'il le veuille. Il suffit d'agir comme le Christ pour lui devenir égal[7] et dépasser en sainteté tous ceux que

1. In idem reducitur quod dicitur, quod homo tantum proficiat quod sacerdote indigeat : solius enim filii dei est clavibus non indigere, quae sacerdotali officio commissae sunt et hanc similitudinem dei Pelagius praesumpsit ». Prop. 16, *l. c.*

2. 98, *l. c.*

3. « Quod anima deo unita deificetur, etiam Pelagii est, qui putabat se in deum transformari. Dicere jejuniis et orationibus non esse insistendum, item Pelagii est, cum evangelium laudet Annam, quod non discedebat de templo jejuniis et orationibus serviens deo die ac nocte », 25, avec la variante du ms. de Mayence, cité d'après Haupt, *l. c.*

4. La volonté de Dieu a tout ordonné par avance. Prop. 34 et 117.

5. « Dicere quod orationes, jejunia, confessiones peccatorum impediant bonum hominem, etc. » Prop, 50.

6. « Quod dicitur quod alicui respondeat omnium spiritus ». Prop. 5 avec la variante du ms. de Mayence, *l. c.*

7. Prop. 23, Albert le Grand remarque que cette théorie détruit toute différence entre la nature et l'adoption.

l'Église révère[1], celle-là même que l'Écriture a faite mère de Dieu[2].

L'humanité toute entière est capable de Dieu[3]; ceux qui se sont élevés à lui ne furent pas autre chose que des hommes ; c'est leur nature et non pas une grâce miraculeuse qui les a faits ce qu'ils sont devenus. Au plus profond de la divinité, ils restent des hommes, car Dieu agit en eux sous forme humaine. Dégagés de toute loi, ils suivent les caprices de leur libre volonté : leur acte sanctifie leur action : dans toutes leurs œuvres l'Esprit circule, apporte la vie et la sainteté. Ce que le vulgaire appelle péché ils le peuvent commettre sans souillure. Comment pécheraient-ils puisqu'ils sont des dieux? La majesté divine peut-elle s'offenser elle-même? Leur vie fait la loi et ne la subit pas[4], le

1. L'homme peut dépasser en sainteté les saints les plus éminents et n'a pas besoin de les révérer. Prop. 22 et 39 ; nous n'insistons pas sur toutes ces affirmations antiecclésiastiques, que nous avons déjà constatées chez les Amalriciens et que nous trouverons identiques chez les Ortlibiens, les Béghards, etc... La partie négative, refus d'obéir à l'Eglise, mépris de ses commandements, de ses sacrements et de sa hiérarchie a moins d'importance pour le caractère de la doctrine que la partie positive, la théorie de la liberté de l'Esprit.

2. Prop. 31, 70, 74. Albert le Grand réfute cette proposition en disant que seule la Vierge n'a pas senti le mouvement du péché.

3. « Dicere quod homo æquetur Patri et transcendat filium..... Lucifer enim dixit : similis ero altissimo ». Prop. 58.

4. « Dicere quod homo faciat mortalis peccati actum sine peccato... » Prop. 6. Dicere quod homo in vita sic proficere possit ut impeccabilis fiat... Quod ita deificetur de salute aliquis quod peccata ei nocere non possint... » Prop. 94. » Dicere peccatum non esse peccatum... » Prop. 55. En un monde où tout ce qui arrive est la volonté de Dieu, l'acte du péché peut exister et non le péché comme tel ; mais celui-là seul qui connaît la volonté de Dieu, qui comprend que tout arrive par cette volonté, et s'identifie par conséquent en quelque manière avec cette volonté, celui-là seul sait

péché, c'est la volonté d'offenser Dieu[1], et celui qui veut en Dieu, ou en qui Dieu veut, ne saurait vouloir contre sa propre volonté[2]. En apprenant à nous résigner à sa volonté, nous lui apprenons à faire la nôtre[3]; du centre de sa divinité, nous en pouvons à notre gré diriger l'effusion. Nous avons pris la qualité divine sans que notre humanité se soit détruite. Au contraire, c'est la conscience et le rayonnement de notre humanité qui nous élèvent à l'Esprit; aussi devenons-nous Dieu selon toutes les puissances de notre être, jusqu'aux derniers éléments de notre corps; tout ce qu'il désire avec violence, nous devons le lui donner; il y a une sorte de piété à assouvir ses besoins, une joie religieuse à satisfaire ses caprices. L'instinct est une volonté supérieure, que son âpreté même consacre, un dieu de chair qui s'apaise dans la chair; plus que la réflexion, la passion est selon l'être et la vérité; son énergie tourmentée et insatiable figure la spontanéité créatrice.

que le péché n'existe pas et qu'il peut agir sans crainte du péché. « Dicere quod nihil sit peccatum nisi quod reputatur peccatum ». Prop. 61. C'est la connaissance qui distingue l'homme libre du vulgaire ; l'homme libre est en ce sens un gnostique.

1. « Quod angelus vero non cecidisset, si bona intentione fecisset quod fecit. » Prop. 75.

2. « Quod dicitur, quod homo ad talem statum potest pervenire quod deus in ipso omnia operetur. » Prop. 15.

Albert le Grand répond que dans toute action humaine, il reste quelque part à la nature et à la concupiscence. Cette théorie du reste mène à attribuer à Dieu le péché. Nous avons vu quel est sur ce point la doctrine du Libre Esprit « Dicere quod ad hoc perveniat homo quod deus per eum omnia operetur. » Prop. 66.

3. « Dicere quod admittatur [homo] ad amplexum divinitatis et tunc detur potestas faciendi quod vult. » Prop. 72.

4. « Quod dicitur quod cum corpore fiat deus bonus homo. » Prop. 37.

Cette valeur de l'instinct fait la noblesse des actes de la chair[1] ; on peut impunément prêter obéissance

1. « Dicere quod hoc quod fit sub cingulo a bonis non sit peccatum... » Prop. 63. « Dicere quod soluta concubendo cum soluto non plus peccat quam admittendo matrimonialiter conjunctum. » Prop. 53. « Dicere oscula virorum et mulierum solutorum non esse peccatum. » Id., 81.

Enfin « item quod unitus deo audacter possit explere libidinem carnis per qualemcumque modum etiam religiosus in utroque sexu... » Id., 106. Ici encore nous devons nous demander dans quelle mesure la secte a pu admettre et appliquer ces principes. Nous ne pouvons guère les révoquer en doute car ils nous sont garantis par une foule de témoignages ; v. le chap. suiv. Malheureusement ce sont presque tous des témoignages de la partie adverse ; ce qui en affaiblit singulièrement la portée. Les formulaires du genre de celui que nous étudions ici ont une tournure inquisitoriale et s'inspirent surtout des aveux des hérétiques enquêtés et condamnés ; cela deviendra encore plus manifeste par la suite, lorsque l'inquisition se sera établie solidement en Allemagne. Il se peut qu'Albert le Grand ait puisé aux livres mêmes de la secte ; pourtant d'après tout ce que nous savons l'enseignement devait y être surtout oral et les réponses de l'esprit plus écoutées que celles des docteurs. Quoi qu'il en soit il a été admis par tous ceux qui ont eu à s'occuper des Frères du Libre Esprit, qu'ils tiraient de leurs principes des conclusions contraires à la morale commune ; mais le degré de cette immoralité a dû varier et ne se précise pas aisément. Se sont-ils bornés simplement à dire, comme il semble résulter de la proposition 63, que les plaisirs inférieurs du corps ne souillent pas l'âme du juste et que l'instinct n'est pas un péché ? Ont-ils soutenu que les plaisirs de la chair, goûtés en dehors de l'état de mariage et n'entraînant par suite aucun désordre dans la constitution de la famille sont permis et que l'adultère seul est défendu, à cause de ses conséquences sociales ? les propositions 53, 54 et 81 pourraient s'interpréter en ce sens. Faut-il croire, au contraire, qu'ils auraient autorisé tous les désordres et toutes les débauches (proposition 106) ? Il est vraisemblable qu'ils ont émis et pratiqué ces différentes maximes. La secte n'a jamais eu d'organisation définitive, elle a dû prendre différents aspects selon les lieux et les temps ; nous rencontrerons au cours de son histoire plus d'une preuve que ses habitudes et ses mœurs ont varié. N'oublions pas toutefois que si des maximes comme celles que nous avons citées, ne sont pas contradictoires avec ses principes, elles n'en découlent pas nécessairement ; et comme garantie qu'elle les a vraiment tirées des principes nous n'avons que le témoignage d'hommes intéressés à la discréditer et à la perdre. N'oublions pas aussi que les excès mentionnés dans la proposition 106 (qui ne fait pas partie du formulaire d'Albert le Grand) sont

à ses désirs, se laisser aller à toutes les mollesses, à toutes les perversités. Le corps ne pèche point ; l'homme libre ne doit ni le mortifier, ni le retenir : son impétuosité naturelle l'entraîne au plaisir et se satisfait à sa manière. L'ascétisme en contrariant ce libre exercice, entrave l'action divine et la détourne de la voie qui lui est chère ; le travail et la vie pénible sont une gêne à qui veut s'affranchir de toute faiblesse et goûter la paix du Seigneur ; c'est la liberté oisive, le repos, la satisfaction corporelle qui préparent en l'homme une habitation à l'esprit saint[1].

La même liberté appliquée au reste de la vie pratique aurait engendré des excès de toute nature. L'homme uni à Dieu est le maître de la terre, aussi peut-il disposer comme il lui plaît de tout ce qu'elle porte ou contient : il peut prendre sans remords ce qui appartient à autrui ; le serviteur peut donner sans scrupule le bien de son maître[2]. On ne doit

peut-être l'œuvre de gens qui trouvant dans la doctrine une excuse commode et un encouragement à leurs débordements, se sont abrités derrière son autorité. Nous verrons plus d'un exemple de ces faux frères et de ces hypocrites.

1. « Item quod homines non debent insistere laboribus. Sed videre et vocare (Gustare ?) quam suavis sit dominus ». Prop. III, « Item quod libertas mala et quies et commodum corporale faciant locum et inhabitationem in homine spiritui sancto. » Prop. 121.

2. « Quod dicitur quod homo unitus deo licite possit tollere rem alterius ». Prop. 43. Albert le Grand objecte que la perfection où nous nous trouvons ne nous préserve pas de la faute ; plus haute est la perfection, plus profonde peut devenir la chute. « Dicere ancillam vel servum posse dare res domini sui sine licentia..... est heresis Nicholaitorum, qui dicebant omnia esse communia » 92. La doctrine du Libre Esprit n'est pas communiste ; seul l'homme parfait, l'homme libre a le droit de prendre ce qui lui convient ; toutes choses lui appartiennent, à lui, et à lui seul.

point reculer devant le mensonge pour se préserver des conséquences de ses actes[1] ; tout ce qui peut défendre son indépendance est une arme entre les mains de l'homme libre. Pour le libre exercice de son énergie, tout lui est permis ; il dispose des moyens de réaliser sa volonté comme il dispose de sa volonté. Il est Dieu et crée les choses à sa convenance[2].

De l'affirmation de la toute présence de Dieu a découlé cette singulière conséquence, la toute-puissance de l'homme : la voie obscure de la déification a conduit l'âme aux sublimités de la vie créatrice ; elle a cru transporter en Dieu son humanité toute entière et l'y transfigurer: aussi se donne-t-elle l'illusion d'être devenue Dieu dans tout son être, jusqu'aux désirs les plus humbles qui font la vie de son corps ; la moindre de ses actions est une opération divine ; le vouloir de Dieu apparaît dans toutes les formes de la volonté humaine. La sagesse n'est pas de renoncer à tout vouloir propre, d'anéan-

1. Prop. 38.

2. Dans notre esquisse de cette doctrine nous avons négligé volontairement les traits connus, les caractères communs à toutes les sectes religieuses dont nous avons à nous occuper. Nous avons marqué seulement les principes, et les conséquences originales que les Frères du Libre Esprit en ont tirées. Pour eux comme pour les Amalriciens, le rôle du prêtre, des théologiens et des écrits sacrés est réduit à rien ou à presque rien ; ils opposent à toute connaissance extérieure l'expérience interne de Dieu.

Les sacrements ne sont pas un moyen direct d'atteindre cette jouissance intime ; celui qui reçoit le sacrement de l'autel reçoit Dieu en Dieu (prop. 29) ; c'est notre divinité qui leur confère leur valeur. Il n'y a point de résurrection pour l'homme libre qui a ressuscité à tout jamais. Le Christ n'est pas ressuscité d'entre les morts, il n'a pas souffert dans sa passion (48-59). Les Anges et les Démons ne sont qu'un symbole des vertus et des vices.

tir en soi ce que chaque âme enferme de caprice, d'imagination, d'originalité : de mettre un frein à ses désirs et de leur dire à tout propos leur inanité. Suivre ses passions, les imposer comme une loi supérieure aux créatures moins fortes, s'enivrer de l'orgueil de soi-même et se chanter sa propre louange, voilà la sagesse. L'homme libre commande en maître à la création.

La philosophie a si souvent enseigné que le secret de la puissance est dans le renoncement et le dernier mot de la vie morale, dans une sorte d'abstraction intérieure et de mortification, qu'il est curieux de voir bouleverser ces formules et proclamer, au nom de ces principes, une religion du bon plaisir. Que ce culte de la volonté propre ne sortît point nécessairement des prémisses panthéistes de la doctrine, l'exemple des Ortlibiens[1] nous le prouve, qui, partis des mêmes principes, aboutissent à un ascétisme rigoureux. Ils admettaient l'éternité de l'Univers[2], la vie éternelle de l'Esprit[3], la diffusion de l'Être divin dans la masse du monde.

Ils rejetaient la divinité du Christ[4], l'autorité des

1. Sur Ortlieb de Strasbourg, nous savons seulement que sa doctrine fut condamnée par le pape Innocent III. Sous le Pontificat d'Innocent, il y eut à Strasbourg de graves persécutions : peut-être étaient-elles dirigées contre les sectateurs d'Ortlieb ; en 1215, beaucoup d'hérétiques périrent par le bûcher V. Böhmer. Fontes rerum germ. III, l. c.

2. Quod mundus non habeat principium. Cod. lat. monac. cité par Preger, p. 192.

3. *Ibid.*

4. « Quod Christus filius fuerit Joseph et Mariae et quod fuerit peccator » *id.*

Écritures et de l'Église[1], la valeur des Sacrements[2] : ils interprétaient par une méthode d'allégorie et de symbole l'histoire sacrée et le dogme[3]. Ils se croyaient dépositaires de l'Esprit saint et affirmaient sa continuelle présence en leur secte[4] ; et pourtant ils pratiquaient un ascétisme rigoureux, s'imposant d'austères pénitences et des jeûnes plusieurs fois la semaine : ils permettaient le mariage[5], pourvu qu'on y gardât la chasteté : ils n'admettaient qu'une génération spirituelle, la conversion du pécheur[6] ; ils se gardaient du péché et s'efforçaient de répandre hors de leur secte le goût de la vie parfaite, par la prédication. Ils formaient des Trinités pour prier en commun ; le néophyte jouait le rôle du Fils entre le Père et l'Esprit, ses deux parrains spirituels[7]. Cette petite église cachée méprisait la grande église de la Terre, la courtisane de l'Apocalypse[8] ; la vie

1. « Scripta Patrum non recipiunt ». Preger, p. 196. « Item dicunt sacerdotes factores viae mendacii », *id.*, 195.

2. *Id.*, p. 194.

3. « Omnes articulos qui sunt de humilitate Christi exponunt moraliter nihil credentes ad literam. Ad literam de passione, resurrectione et caeteris articulis nihil credunt ». *Id.*

4. « Quod ipsi sint Pater et Filius et Spiritus Sanctus. » *Id.*, 192. Leur secte a existé de tout temps, et de tout temps conféré le salut, elle est l'Arche de Noé. « Item dicunt quod arca Noe nihil aliud sit quam secta ipsorum et quod extra sectam ipsorum omnes perierunt ». *Id.*, p. 193.

5. « Tamen in se austere vivunt et graves poenitentias agunt, multi quoque ex eis alternis diebus jejunant. » *Id.*

6. « De matrimonio dicunt quod matrimonium licitum est et bonum, si velint continenter vivere, sed opus carnale conjugatorum damnant ; tamen si quaeritur an liceat talibus generare pueros, dicunt quod sic, et intelligunt de spirituali generatione per praedicationem ». *Id.*

7. *Id.*, p. 195.

8. « Item dicunt Papam caput totius mali et esse illam magnam meretricem de qua legitur in Apocalypsi ». *Id.*, p. 196.

semble y avoir été pure et douce ; on n'a pas parlé d'elle longtemps : peut-être s'est-elle ensevelie dans le silence de ses vertus : elle était trop austère pour vivre ; peut-être trouvons-nous un reste d'elle dans quelqu'une de ces nombreuses sectes qui emplirent plus tard les béguinages et les Maisons-Dieu.

Cette sévérité de mœurs ne suppose pas nécessairement un dualisme spiritualiste qui distinguant l'Esprit et la Matière, l'Ame et le Corps, s'appliquerait à tenir l'Esprit pur de toute matière, à isoler l'âme de toute influence corporelle[1]. Le panthéisme

1. Les principes nettement panthéistes des Ortlibiens les rattachent à la doctrine du Libre Esprit ; ils ne permettent pas qu'on les confonde avec d'autres sectes comme les Vaudois, et les Cathares, ce qui pourrait arriver si l'on faisait abstraction de ces principes pour ne considérer que leurs maximes morales. K. Müller. *Die Waldenser*, *l. c.*, essaye d'établir que les Ortlibiens se rattachent aux Vaudois et sont comme eux une société de Parfaits qui se donnent le pouvoir de lier et délier, qui s'abstiennent du serment, qui repoussent le mensonge, l'homicide même légal, qui n'admettent ni le purgatoire ni les suffrages ecclésiastiques, qui font dépendre la vertu du sacrement de la vertu du consécrateur, rompent avec le culte sacramentel romain et considèrent l'Eglise romaine comme la courtisane de l'Apocalypse. Il leur reconnaît pourtant des traits caractéristiques ; l'âme conçue comme une individualisation de la Substance divine, l'explication spiritualiste de la trinité, des faits de la vie de Jésus, des Sacrements ; il admet que sur tous ces points les Ortlibiens ressemblent aux frères du Libre Esprit, encore qu'ils gardent le côté pratique de la doctrine Vaudoise et ne se laissent jamais aller aux immoralités du Libre Esprit. Mais ces traits caractéristiques eux-mêmes ne peuvent pas, d'après lui, différencier de façon suffisante Ortlibiens et Vaudois ; car il y eut précisément des sectes Vaudoises, celles dont parle l'inquisiteur Etienne de Bourbon (publié par Lecoy de la Marche, Paris 1877) qui présentent les mêmes caractères, ce qui a conduit plusieurs historiens Giesele II, 644, Herzog, XVII, 515, Jundt, *Histoire du panthéisme populaire*, *l. c.*, à admettre l'influence sur ces sectes de la doctrine du Libre Esprit. Contre ces historiens Müller voudrait établir : 1° que ces Vaudois dont parle Etienne de Bourbon sont en réalité des Ortlibiens ; 2° que les Ortlibiens ne sont qu'un groupe Vaudois. La première thèse paraît très exacte, le rapprochement de nombreux

enferme aussi bien l'ascétisme qu'une morale relâchée : tout dépend de la méthode par laquelle on en fait une philosophie morale. Si l'on admet que tout dans la nature est divin et qu'on ne fasse point de distinction entre les formes où la divinité se révèle, il est clair que celui qui se connaît comme Dieu et se croit le Dieu absolu s'accordera la toute-

passages d'Etienne de Bourbon et de l'Anonyme de Passau (v. Müller, *l. c.* 144-145) la confirme suffisamment. Une conséquence importante s'en dégage, c'est que les Ortlibiens se rencontrent aussi en France. La deuxième thèse, en revanche, est loin d'être aussi bien fondée. Müller s'appuie sur ce fait que l'Anonyme de Passau distingue Roncariens, Ortlibiens et Leonistes, et intercale entre les deux premières sectes les Siegfridiens qui se distinguent à peine des Vaudois. Mais Haupt (Zeitschr. für K. Geschichte, 88-89) fait remarquer que l'Anonyme a pour idée directrice le degré de diffusion des sectes dans les différents pays bien plus que le rapport de leur position dogmatique ; il se peut que dans son exposition des idées ortlibiennes il se réfère souvent à celle qu'il a donnée des hérésies vaudoises, sans qu'on puisse conclure à la liaison des deux sectes. Müller s'appuie également sur David d'Augsbourg. (De inquisitione haereticorum, publié par Preger) qui nomme comme des divisions d'une seule secte primitive les Pauvres gens, les Ortlibiens, les Arnoldistes, les Roncariens et les Vaudois. Mais cette théorie d'une origine commune de toutes les hérésies ne se soutient pas un instant et n'a qu'une valeur mythique. Il faut donc retenir du travail de Müller l'idée que les Vaudois dont parle Etienne de Bourbon et qu'on a appelés Vaudois panthéistes (Jundt, *o. c.*) pourraient bien n'être que des Ortlibiens ; mais il se trompe quand il soutient que les Ortlibiens ne sont qu'une secte Vaudoise. Il serait plus exact avec Haupt et Preger de les comparer aux Cathares. En opposition avec les Vaudois et en accord avec les Cathares ils rejettent la transubstantiation, le baptême, condamnent l'union sexuelle même dans le mariage (V. Schmidt, *Histoire des Cathares*, vol. II, 87 et Bernard Gui. Practica inquisitionis, p. 238). Il n'est pas impossible *a priori*, qu'il y ait eu quelque relation entre les deux doctrines. Mais ce qui caractérise nettement les Ortlibiens c'est leur philosophie panthéiste. On a fait argument pour les distinguer des frères du Libre Esprit, de leur ascétisme. Mais cet ascétisme n'est pas du tout inconciliable avec leurs principes. Au contraire c'est un fait, qu'on remarque souvent dans l'histoire des religions, que la même théorie donne naissance à des pratiques opposées.

puissance ; il se sentira son propre maître et le maître de tous ceux qui ne pensent pas comme lui, c'est-à-dire qui ne savent pas quelle puissance est en eux cachée. Quoi qu'il fasse il se sentira justifié par la conscience qu'il a d'être au-dessus de toute loi : les règles morales n'obligent que ceux qui ne voient pas *au delà d'elles*, qui ne sentent pas en eux-mêmes une force supérieure à ces lois. L'homme libre, c'est-à-dire celui qui, par une confusion singulière, s'imagine être Dieu entièrement et absolument, se donne le droit d'agir selon sa liberté. Si, au contraire, tout en reconnaissant toutes choses comme la réalisation d'un seul être, on accorde aux différentes formes de cette réalisation une valeur différente, il se peut qu'on soit attiré surtout aux formes les plus hautes et si on se les figure comme esprit et comme intelligence, on sera tenté de tout quitter pour suivre les voies supérieures de l'esprit.

L'on admettra en Dieu une profondeur plus particulièrement divine et l'on s'empressera d'oublier les choses et le bonheur humain, pour atteindre à la vraie béatitude. Ce sont là les conclusions extrêmes et opposées d'une morale incomplète. La vérité, c'est de reconnaître que l'être se réalise de diverses manières à ses divers degrés ; aucun d'eux n'est négligeable, mais aucun à lui tout seul n'est l'absolu. L'absolu n'est ni un être particulier, ni un principe supérieur aux êtres ; il est la totalité des êtres et de leurs principes. La connaissance consiste à définir chacun de ces êtres par rapport aux autres, à mesurer la relation de son être à ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire au reste de l'Univers ;

la morale à distinguer son énergie dans l'Acte universel, à mesurer le rapport de son action à sa passion, c'est-à-dire le rapport de ce qui se passe en lui à ce qui se passe hors de lui. Aussi, comme tout est, et agit dans l'Univers, convient-il de reconnaître à chaque être la part d'énergie qui suit de sa définition, et de la lui assurer autant qu'il se peut. Pour que l'Être soit vraiment, il faut que la totalité de ses manières d'être se réalise ; on ne peut ni ne doit sacrifier aucune des formes de la vie : on ne peut ni ne doit les traiter comme égales ou indifférentes. La véritable sagesse est celle qui distingue et mesure.

Il est donc injuste de se laisser aller à l'une de ces deux formes exaspérées de la passion religieuse : se croire Dieu pleinement et se donner le monde comme à un Dieu ; ou bien se refuser le monde pour acquérir sûrement Dieu. Aucun être ne peut revendiquer pour soi seul la puissance créatrice : aucun ne peut la repousser absolument de soi. A se croire tout permis, on tombe dans les excès les plus bas, car la passion et l'instinct dès qu'ils ont quelque apparence de justification ne connaissent pas de mesure. A vouloir renoncer à tout, on court risque d'anéantir sa conscience : celui qui brise le lien qui l'attache à l'Univers détruit même l'intimité de son être. On comprend pourtant que ces deux formes opposées de la vie morale, l'orgie et le renoncement, aient toutes deux une signification religieuse : elles prétendent glorifier Dieu, l'une en reproduisant l'exubérance de sa puissance créatrice, le débordement de son aveugle fécondité,

l'autre, en lui sacrifiant tout ce qui n'est pas lui-même, en suivant le mouvement par lequel il se reploie vers soi-même, vers la source de son énergie. L'une et l'autre forme de ce religieux délire se concilie fort bien avec l'idée que Dieu est tout. L'homme a toujours fait Dieu à son image : sous l'apparence de la volonté divine, il se prescrit sa propre volonté : dans la Nature divine, telle qu'il la peut saisir par la conscience religieuse il retrouve ses passions. Il divinise aussi bien son appétit de jouissance que la mélancolie amoureuse de son désenchantement.

D'après ce que nous venons de dire, les principes étant les mêmes, nous ne saurions voir dans les Frères du Libre Esprit et les Ortlibiens deux sectes tout à fait distinctes : la différence de leurs maximes et de leurs mœurs, que nous avons essayé d'expliquer, en fait deux variétés d'une même espèce, et non pas deux espèces irréductibles. Les Ortlibiens, selon toute vraisemblance, ont été une portion peu nombreuse et de moralité sévère de la secte du Libre Esprit : nous trouverons au siècle suivant quelques traces de leur austérité [1], mais tout porte à croire qu'elle s'est bientôt atténuée : le courant de liberté et de mollesse a prévalu.

Il y aurait mauvaise grâce à nier la ressemblance des doctrines que nous venons d'exposer, avec celles d'Amaury de Bène et de ses disciples : cette ressemblance est poussée parfois jusqu'à l'identité [2].

1. Voir les deux chapitres suivants.

2. Nous n'en donnerons qu'un exemple et nous le choisirons en dehors des formules générales qui sont dans les systèmes ce qu'on

En dehors des quelques faits que nous avons exposés en tête de ce chapitre, nous ne connaissons malheureusement pas le rapport historique de ces deux philosophies. Dans l'une comme dans l'autre nous retrouvons l'esprit d'Érigène ; nous pouvons les situer sur la même ligne, à deux moments de développement de ce panthéisme populaire qui, du XII^e au XV^e siècle, combattit avec tant d'opiniâtreté l'autorité religieuse.

Nous devons pourtant marquer une différence assez sensible d'avec l'Almaricianisme ; dans la nouvelle doctrine, la théorie des trois âges, de la successive et triple incarnation de Dieu a disparu : au lieu que l'Esprit soit venu sur le tard pour succéder au Père et au Fils et, pour abroger leurs décrets, notre secte semble soutenir que son règne a toujours duré. Peut-être trouva-t-elle que c'était donner trop de valeur à la loi mosaïque et à l'Évangile que de les rapporter à deux périodes initiales de la vie et de la volonté divine. L'apparition de l'Esprit, en faisant cesser leur vérité ne faisait pas qu'elles n'eussent été vraies dans le passé ; de la

peut le plus aisément comparer et identifier. On se rappelle cette maxime d'Amaury : que tout homme est un membre du Christ ; nous retrouvons expressément la même idée et presque la même formule chez les Ortlibiens. « De passione dicunt, quod filius Dei suscepit crucem vera fide, vera confessione, communi consilio, hoc est veram poenitentiam sive vitam ipsorum, in quam non cadit mortale peccatum. Tunc autem crucifigitur filius Dei et flagellatur, male tractatur, vel affligitur vel occiditur, tunc moritur filius, quatenus aliquis ipsorum cadit in mortale peccatum velredita secta ; resurgit autem de poenitentia... » cité par Preger, p. 193. Chez les frères du Libre-Esprit nous trouvons des formules analogues : « Dicere quod homo unitus deo sit venerandus ut Christi corpus. » V. Preger, p. 463, prop. 28.

sorte se trouvait quelque peu légitimé l'attachement de l'Église officielle à ses traditions. On pouvait équivoquer du reste sur cette manifestation toute récente d'un principe nouveau ; soutenir qu'il n'était point né encore ou qu'il était à sa période de balbutiement. D'autre part cette théorie venait d'être condamnée à la fois chez les Amalriciens et chez les Franciscains spirituels, commentateurs de Joachim de Flore : elle était connue et réprouvée : peut-être la secte jugea-t-elle prudent de la sacrifier. Il n'est pas impossible qu'elle l'ait gardée quelque temps : son nom initial, secte du Nouvel Esprit, donne de la vraisemblance à cette hypothèse : on le comprendrait mal si la secte avait toujours professé que l'Esprit était en elle depuis le commencement des temps : plus tard quand elle jugea la doctrine inutile et le nom dangereux, elle retrancha l'un et l'autre, et s'inspirant d'un passage de saint Paul où il est dit que l'Esprit et la Liberté vont de pair, elle réunit ces deux mots et devint la secte du Libre Esprit.

Avec cette théorie des trois âges disparut l'idée d'une révélation progressive de la vérité ; cette conception optimiste, que le devenir des choses est un mouvement de la perfection, que le bien se réalise toujours mieux chaque jour, que l'absolue bonté peut paraître ici-bas s'écroula, entraînant avec elle les idées apocalyptiques qui jadis lui avaient servi à la fois de base et d'ornement. Il restait deux principes en présence, l'Esprit et ce qui est irréductible à l'Esprit, la résistance, le non-être, la passivité : le mouvement de l'Univers vient

du conflit de ces deux principes. Sans doute l'Esprit triomphe, mais, à chaque fois, son rival revient au combat : la lutte est d'une singulière âpreté, il semble qu'elle n'ait jamais d'issue et que toute victoire ne soit que d'un jour. L'Univers est découronné de son faîte harmonieux : une flèche gigantesque se dresse vers le ciel, menaçante et jamais achevée.

CHAPITRE IV

LE LIBRE ESPRIT ET LES BEGHARDS HÉRÉTIQUES

Nous avons étudié la doctrine du Libre Esprit sous sa forme abstraite et pour ainsi dire à l'état de repos : telle que le formulaire d'Albert le Grand nous la présente, elle est un système complet relié à d'autres systèmes : elle ne variera point essentiellement, mais ses destinées changeront : au temps qui nous occupe, elle courut des fortunes diverses : elle pénétra dans des milieux qui la modifièrent, elle se dissimula sous d'innocentes apparences : elle apporta son ferment de révolte et de liberté excessive à tout ce qui cherchait à s'organiser au dehors de l'édifice romain : vivement persécutée, elle erra dans toute l'Allemagne, trouvant partout des adeptes, défiant la poursuite ecclésiastique et l'Inquisition. Il n'est guère de secte religieuse, en ce temps, qui n'en reçoive l'influence. Assister à son développement, c'est suivre une bonne part de l'histoire religieuse et morale du XIV^e^ siècle.

A l'époque d'Albert le Grand ces théories cherchaient déjà à se répandre ; les Frères faisaient des prosélytes et enseignaient secrètement. Ils n'ignoraient point à quels dangers une indiscrétion les

eût livrés, aussi s'entouraient-ils de mystère, recommandant à leurs adeptes la plus grande prudence à l'égard des prêtres surtout et des théologiens ; comme tous les novateurs en religion, ils prétendaient apporter une clarté nouvelle invisible à qui jugeait d'après la science et non d'après le cœur [1]. L'abstraction de leurs principes n'était pas un obstacle à la diffusion de leur doctrine : une initiation prolongée en aplanissait l'accès : chacun prenait ce qu'il pouvait et transposait à son usage. La théorie du reste était promptement négligée pour la pratique : dès qu'on était parvenu, par de savants exercices spirituels, à la liberté, on s'empressait d'en user ; et, sur ce champ, on avait toute carrière. L'activité spéculative des fondateurs ne tarda point à s'éteindre ; il vint à sa place une sorte de politique mentale et comme un mécanisme religieux ; on s'occupa de moins en moins du procès vivant de la déification et de plus en plus des méthodes et des rites qui procurent les avantages associés à la possession de Dieu. Ainsi entendus les principes servirent bientôt à couvrir les hontes du

1. Ceci ressort de plusieurs articles de la Compilatio de Novo Spiritu « Conventicula facere et in secreto docere contra fidem non est, sed contra modum evangelicum, etc... » Prop. 1. Preger, *o. c.* p. 461.

« Quod dicitur ne secreta verba aliis publicentur suspectum est. » Prop. 35. *Id.*, p. 462.

« Non audere dicere id quod reputas apud hereticos, latebras est quaerere propter doctrinae turpitudinem. » Prop. 71. *Id.*, p. 467. « Item quod non debeant revelare viris literatis gratiam quam habent, quia nesciant quid sit, non recognoscentes nisi per pellem vitulinam, ipsi vero per experientiam, qua surgere se dicunt de dulcedine divina. » Prop. 116. *Id.*, p. 470.

bon plaisir et les extravagances du vertige religieux.

La secte devait avoir, en ce temps de fermentation religieuse, une rapide expansion : elle eut en outre la fortune de rencontrer un merveilleux véhicule. Une forme sociale s'était créée, en dehors de la société laïque et de l'Église, étrangement propre à recevoir et à transmettre tous les germes d'indépendance et d'hérésie. Nous voulons parler de ces associations singulières qui se répandirent à travers les Flandres, la France et l'Allemagne et plus loin encore, et qui aboutirent, sous leur forme la plus solide, aux béguinages et aux Maisons-Dieu ; toutefois elles ne se fixèrent jamais de façon définitive : l'instabilité faisait partie de leurs revendications ; de sorte qu'à côté de leurs établissements nous les trouvons souvent à l'état errant et diffus.

Ce n'est point ici le lieu d'exposer les origines de ce grand mouvement religieux. Il nous faudrait remonter jusqu'à son inaugurateur, Lambert le Bègue [1], qui dans les dernières années du XII^e^ siècle organisa ces réunions de pieuses femmes, groupées pour la vie dévote ; sans prononcer de vœux perpétuels, sans renoncer absolument au monde et à ses biens, elles passaient leurs jours au béguinage sur le modèle de la vie claustrale : elles cherchaient le repos dans la modération et dans le recueillement. Leur exemple paraît avoir suscité autour de leur foyer d'origine de nombreuses communautés.

1. Sur Lambert le Bègue, voir P. Frédéricq. *Les documents de Glasgow concernant Lambert le Bègue.* Bulletin de l'académie royale de Belgique, 3^e^ série, t. XXIX, année 1895.

En ces temps troublés, le béguinage parut à beaucoup de femmes, veuves ou non mariées, un asile moins rigoureux que le cloître ; les guerres et les dévastations les forçaient à chercher une sûreté : sans dire au monde un adieu définitif, elles en évitaient ainsi les périls : la paix revenue leur rendait la liberté.

Quelques-unes, gagnées au charme de cette contemplative retraite, y goûtaient jusqu'à leur mort la douceur de la méditation. A vrai dire c'est la forme élevée et policée de cette vie quasi monacale qui fut surtout attrayante. Les femmes riches gardaient dans leur communauté l'élégance de leurs mœurs et la distinction de leurs manières ; elles s'occupaient à de savants exercices spirituels, à des réflexions parfois très élevées. Elles se placèrent souvent sous la direction des dominicains[1] et entendirent les conseils et les prédications de cet ordre, alors si épris de science et parfois enclin à ces rêveries mystiques que les femmes aiment entre tous : nul doute que le souci de satisfaire ces pénitentes éclairées et délicates n'ait renforcé chez

1. Par exemple à Strasbourg. Il se fonda en cette ville, dans la deuxième moitié du XIIIe siècle, trois maisons de retraite pour riches veuves ou demoiselles, à l'instigation des dominicains et sous leur direction ; elles s'appelaient Samenungen ou en latin Collegia ; en 1267 elles reçurent du dominicain Friedrich de Erstein des règles fort simples ; chacune de ces Samenungen était administrée par un Magistra et une Subpriorissa ; pour y être admis il fallait posséder de quoi vivre et lorsqu'on la quittait payer 40 pfennings de pension pour chaque mois passé dans la maison. La vie ne semble pas y avoir été, même au début, bien sévère ; en tout cas, dès le milieu du XIVe siècle, la discipline s'y relâcha, en même temps que les règles se compliquaient. Voir C. Schmidt, *die Strassburger Beginenhäuser im Mittelalter. Alsatia*, 1858-1861.

certains théologiens de l'ordre cette secrète tendance. Au contraire les femmes pauvres, que la misère avait poussées dans les béguinages, vivaient de mendicité [1] et donnaient leur temps aux pratiques inférieures de la religion.

1. Il s'est élevé de vives controverses sur la mendicité des Béghards. On a représenté souvent les usages du béguinisme orthodoxe comme des conséquences et des excès des doctrines panthéistiques qui ne tardèrent pas à le pénétrer. C'est ainsi que dès les premières persécutions contre les Frères du Libre Esprit et les Béghards hérétiques le cri : « Brot durch Got » est considéré dans beaucoup de diocèses comme la marque des hérétiques. La mendicité des Béghards est traitée par beaucoup d'historiens comme une preuve des tendances communistes des sectaires panthéistes. V. Reuter. *Geschichte der Aufklärung*. Kauler in *Wetzes und Weltes Kirchenlexikon*, 2te Auflage, Band II ; art. *Brüder und Schwester des freien Geistes*. R. Bauer, *ibid.*, art. *Beguinen*. Au contraire cette mendicité et la vie errante qui en résulte est plutôt une conséquence de la pauvreté volontaire des Béghards orthodoxes et des persécutions dirigées contre eux, qu'un symptôme « de l'inquiétude sauvage » (Reuter) de la Secte. C. Schmidt, *Die Strassburger Beginenhäuser*. Ulhorn, *Die Christliche Liebesthätigkeit im Mittelalter*) n'en ont pas moins soutenu que les vrais Béghards ne mendiaient pas et que lorsqu'on a affaire à des mendiants, il s'agit d'hérétiques et de gens qui mènent une vie irrégulière. Comme preuve ils produisent les statuts de quelques Maisons-Dieu, qui interdisent la mendicité.

Nous croyons avec Haupt (*Beiträge. z. Geschichte der Sekte vom freien Geiste und des Begardentums*. Zeitschrift für Geschichte der Theologie, 1884-1885) que cette preuve ne saurait suffire. Dès le milieu du XIIIe siècle, Guillaume de Saint-Amour attaque les Béghards mendiants. V. Mosheim. *De Beghardhis*, 255. Ce sont bien des Béghards orthodoxes que ceux dont nous parle Alvarez Pelayo (*De planctu ecclesiae*) et qui prétendent se dérober au travail en invoquant la nécessité de la prière continuelle et leur vœu de pauvreté évangélique. Les Béghards de Cologne, traduits en 1375 devant l'Inquisition sont désignés par le conseil comme des pauvres (Ennen. *Quellen zur Geschichte der Stadt Köln*, Band V, p. 88). L'évêque Lambert de Strasbourg, dans son édit de 1374 et l'évêque Humbert de Bâle, dans son écrit de 1405 à l'Université de Heidelberg, reprochent aux Béghards leur costume et leur vie mendiante. Le pape Boniface IX, dans la bulle « ad ea quae » leur permet de mendier, de même le pape Eugène IV, en 1431. Les

Parfois de généreux donateurs assuraient à certaines de ces maisons une existence indépendante et tranquille. La détresse des femmes de la classe inférieure réduites à vivre de la pire manière [1] émut de riches laïques : ils donnèrent des maisons pour les recevoir, de l'argent pour leur entretien ; les maisons s'appelèrent Maisons-Dieu, Oratoria, les femmes qui y résidaient, pauvres sœurs ou béguines. Ces privilégiées, à qui la vie se trouvait assurée, ne devaient point mendier : leurs chartes de constitution leur prescrivaient le travail, mais un travail silencieux et paisible ; elles devaient exercer les œuvres de charité, soigner les malades, accompagner les enterrements : la piété était leur

persécutions qu'on a dirigées contre eux n'ont souvent pas d'autre cause ; nous le verrons à maintes reprises. Dans ces conditions, il convient de distinguer trois grandes espèces de béguinages : 1° ceux qui servaient de retraite à des femmes riches et aisées. Il va de soi que la mendicité n'y existait pas ; 2° ceux qui servaient de refuges à des femmes pauvres mais qui étaient fondés ou dotés par des particuliers. La mendicité y était interdite : ou bien le donateur garantissait à ses protégées des moyens d'existence suffisants ou bien il exigeait que chaque sœur apportât un peu d'argent ou quelque talent qui lui permît d'en gagner. V. la Charte de fondation de béguinage de Wesel en 1305. V. Heidemann (*Die Beghinenhaüser Wesels* Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins 1876 et *Die Beghinenkonvente Essens*, 1886) ; 3° ceux qui servaient de refuge à des femmes pauvres et n'ayant pas de dotation particulière. On y vivait de la prière, du travail, et de la mendicité. D'autre part, il convient de ne pas oublier les Béghards et Béguines errants, qui n'avaient d'autre ressource que de mendier. L'affiliation des béguinages aux ordres mendiants qui leur assura une protection pendant les tempêtes du XIV^e siècle, leur imposa le vœu de pauvreté volontaire et le principe de mendicité. V. Ennen. *Geschichte der Stadt Köln*, Band III, p. 828.

1. Les hôpitaux et maisons de secours n'admettaient que les malades. V. C. Schmidt, *l. c.*, et Kriegk, *Deutsches Bürgertum im Mittelalter*, p. 86.

grand devoir[1]. C'est elle, plus encore que la simple pitié, qui inspirait les riches donateurs : ils ne concevaient le bien que sous son aspect religieux, la charité que sous sa forme chrétienne[2]; ces maisons vouées à la prière tentaient leur bienveillance : fonder un cloître, un béguinage, c'était à leurs yeux l'action la plus méritoire qui fût.

Quelques-unes fuyaient le bien-être et la stabilité de la vie conventuelle : elles vivaient isolées ou en petits groupes comme des recluses[3]. D'autres erraient à la suite des Béghards qui, moins exposés dans les dangers de la vie aventureuse, imitaient la prédication vagabonde des saints des premiers jours : apparus plus tard que les Béguines, vers le milieu du XIII^e^ siècle, ils copièrent avec quelques adoucissements leur organisation : mais si parfois ils s'assujettissaient à des règles et à la vie en commun[4], ils gardèrent toujours une plus grande indépendance de mouvement.

1. V. des exemples de ces chartes de constitution et de ces statuts dans C. Schmidt, *l. c.*

2. V. C. Schmidt, *l. c.*, Kriegk, *o. c.* Dans certaines villes, à Francfort par exemple, on trouve pourtant des exemples de charité municipale et laïque. Le conseil s'y préoccupe d'empêcher les béguinages de tomber sous la dépendance des ecclésiastiques. Il ne tolérait pas dans la ville les Béguines affiliées à un ordre religieux. A des sœurs qui pour la restauration de la discipline demandaient qu'on leur donnât un ecclésiastique comme supérieur, il répondit en proposant de faire bâtir une prison dans leur couvent. V. Kriegk, page 104 et suivantes.

3. V. C. Schmidt, *l. c.* Il y eut encore à Strasbourg des couvents de femmes repenties, qu'on appela Beginae saccitae, *id.*

4. Nous connaissons à Strasbourg deux établissements de ce genre. Schmidt, *l. c.* Il en est aussi parlé à Cologne et à Bâle. A Francfort, les Béghards étaient sous la surveillance du conseil ; ils devaient garder les malades gratuitement, porter les morts en terre et préparer spirituellement les condamnés. Kriegk, p. 125.

Ces hommes et ces femmes s'occupaient à méditer et à pratiquer la religion : or beaucoup d'entre eux, faute de lumières personnelles, étaient prêts à recevoir toutes les influences ; d'autres, au contraire, s'efforçaient de penser par eux-mêmes, d'avoir une opinion ; ceux-ci devenaient bien vite les chefs d'une foule de petits groupements et leurs idées gagnaient de proche en proche. Cette vie mi-laïque, mi-cléricale, prêtait à la divagation religieuse et à la fantaisie dogmatique : il se forma plusieurs petites églises avec des Credo et des règles très divers. A cette fermentation de la conscience religieuse la doctrine du Libre Esprit par ses thèses précises et séduisantes, par sa morale à la fois très abstraite et très lâche devait avoir une bonne part. Dès l'année 1261 nous entendons dire qu'elle avait pénétré même dans les cloîtres et qu'elle y exerçait des ravages : la règle monastique semblait céder devant la liberté de l'Esprit[1]. L'attention de l'Église s'éveilla : ces Béghards et ces Béguines à qui elle opposait les prescriptions d'Innocent III : *Ne quis novam religionem inveniat*, et qui rompaient la savante harmonie de son ordonnance et de sa hiérarchie lui devinrent doublement odieux lorsqu'elle les vit propager l'hérésie. Elle

1. « Extiterunt quidam adversarii regularum monasticarum in quibusdam monasteriis, qui nominabantur Fraticelli, Beghardi et Beguinae. Hi persuadebant multis cœnobiis, ut sine regula viverent; melius sic Deo serviri posse, per libertatem spiritus ». Martinus Crusius (in annalibus suevicis, part. III, liv. II, c. XIV. Ad annum 1261, p. qq.) cité par Mosheim, *l. c.* D'autre part la longueur de l'étude qu'Albert le Grand leur consacre prouve que dès cette époque la secte était très répandue.

s'arma contre eux et leur fit une guerre acharnée ; une bonne part de l'histoire ecclésiastique de ce siècle tient dans le conflit de la cour romaine, de l'Inquisition et des autorités diocésaines avec ces associations misérables et obscures.

C'est qu'elles étaient nées des mêmes causes qui avaient déjà suscité le mouvement des Vaudois et celui des Franciscains : le désir de restaurer la vie évangélique, un ardent besoin d'atteindre Dieu au delà de ses représentations dogmatiques ou sacramentelles, la volonté d'imiter le Christ et de suivre ses commandements et son exemple. Ces prétentions menaçaient à la fois l'autorité spirituelle de l'Église et son organisation temporelle. L'idéal de la vie parfaite était au-dessus de l'Église dans l'Évangile même ; il semblait que l'Église ne servît de rien pour y atteindre, et que la conscience individuelle avec l'Évangile y suffît. D'autre part, la pauvreté du Christ et des Apôtres devenait la règle de la vie chrétienne ; comment une Église riche de tout le siècle, enflée de l'orgueil d'ici-bas pouvait-elle revendiquer le privilège d'y conduire? La loi du Christ prescrit de sacrifier le monde à la perfection ; elle avait sacrifié la perfection au monde ; n'était-elle pas déchue de ses titres et de sa dignité? A ces thèses excessives elle avait toujours répondu par des manœuvres politiques. Bien avant que saint François eût revendiqué le droit pour le chrétien de suivre la pauvre vie du Sauveur, dès les premiers siècles, l'Église avait accordé aux aspirations monachiques la reconnaissance d'une perfection plus grande que celle qu'on peut

atteindre dans la vie séculière et la haute valeur de la vie contemplative. Mais la vie monacale restait un idéal et un sommet. Au contraire les réformateurs du XIII^e siècle cherchaient à répandre à travers tout le peuple l'idéal d'évangélisme et de pauvreté ! Tout l'édifice de l'Église était menacé. Les papes surent enrayer ce mouvement, le discipliner par la fondation de nouveaux ordres et le combattre par la force là où il ne se laissait pas dompter. Les Béghards durent renoncer à leur indépendance et s'affilier aux Tiers-Ordres, ou se résigner à des cruelles persécutions.

Les premières condamnations tombèrent sur ceux dont la vie errante et irrégulière déjouait la surveillance. Le Concile de Mayence[1] en 1310 ordonne aux Béghards vagabonds et mendiants de cesser les extravagances de leur conduite : on les oppose à ceux qui vivent dans les Béguinages du produit de leur travail : c'est à leur manière de vivre qu'on en veut. On ne suspecte pas leurs principes.

Pourtant l'accusation d'hérésie s'était élevée déjà contre eux. En 1306, à Cologne, l'archevêque Henri de Virnebourg aux reproches qu'on leur faisait couramment de vivre en dehors d'un ordre constitué et de demander l'aumône quoiqu'ils fussent capables de travailler, ajoute certaines accusations dogmatiques, qui nous mettent incontestablement en présence de doctrines semblables à celles que nous avons exposées déjà. Ces héréti-

1. Déjà le Concile d'Aschaffenburg en 1292 flétrit « Beghardos et Beghuttas », voir Mosheim, p. 202.

ques auraient soutenu qu'ils agissaient par l'esprit de Dieu et n'étaient point assujettis à la loi. Cette formule nous est connue, mais voici qui la précise. Ils affirmaient que l'on ne pouvait se sauver en dehors de leur secte et que pour suivre Dieu par sa volonté propre on avait le droit de tout quitter. La doctrine du Libre Esprit toute entière tient dans cette triple assertion.

D'autre part, il se confirme que la secte Ortlibienne y est rattachée étroitement. A quelques lignes de distance l'évêque reproche à ces hérétiques de soutenir : 1° que le mariage est un péché ; 2° que la simple fornication n'est pas un péché. Il est difficile que ces deux propositions aient été affirmées par les mêmes gens. Il est plus simple de reconnaître dans la première l'ascétisme Ortlibien et dans la seconde le relâchement du Libre Esprit ; des mêmes principes théoriques ont découlé les conséquences pratiques opposées.

Nous apprenons encore par ce document que ces hérétiques ne craignaient point de contredire publiquement les prédicateurs dominicains ou franciscains ; il est peu vraisemblable qu'ils aient profité de ces controverses pour exposer toutes leurs idées ; sans doute ils ne produisaient que celles dont l'orthodoxie pouvait le moins s'alarmer. Si peu que ce fût c'était trop encore. Invitation leur est faite de quitter leur manière de vivre sous peine d'excommunication et de châtiments spirituels et temporels [1].

1. Voir Mosheim, *o. c.*, 211-219. Dans ce rescrit nous trouvons

Il semble que Duns Scot dans un séjour qu'il fit à Cologne en 1308 projeta de réfuter ces hérétiques et de porter secours aux ordres mendiants qu'ils attaquaient par la doctrine et qu'ils menaçaient par la concurrence impitoyable de leur mendicité. Si tel fut son dessein la mort l'interrompit. Les Béghards échappèrent à ce conflit avec l'un des théologiens les plus savants de ce temps : c'est peut-être la seule fois qu'on ait voulu essayer contre eux de la controverse ; la persécution resta l'arme préférée de l'Église.

Le Concile de Vienne est un des événements marquants de cette histoire ; entre autres constitutions et ordonnances, il donna une description aussi complète que possible des hérésies professées par les Béghards et des singularités de leur vie : c'est sans doute à la demande des évêques d'Allemagne et d'après leurs renseignements que cet état fut dressé. Nous y voyons en même temps qu'une ferme volonté d'extirper toute croyance hétérodoxe et de rétablir dans l'Église l'unité d'existence, un certain souci de n'atteindre pas ces Béguines innocentes qui menaient à l'écart du monde une vie silencieuse. Clément V était bien forcé de reconnaître que ce désir d'une existence pure, ce renoncement aux agitations du siècle, cette retraite à de pieux devoirs s'inspiraient de l'exemple évan-

réunis les noms d'Apôtres et de Béghards. Les Apôtres avaient de commun avec les Béghards la vie errante et la mendicité. L'archevêque déclare n'énumérer que quelques-unes de leurs erreurs. Mais elles sont assez caractéristiques pour que nous n hésitions pas à y reconnaître la doctrine du Libre Esprit.

gélique : il admit le principe que le Chrétien est libre de faire pénitence à sa manière pourvu qu'il n'en résulte pour la Chrétienté aucun trouble et pour l'Église aucun dommage. Il recommanda de ménager ces pieuses gens : les tourments devaient être réservés aux seuls hérétiques : mais le départ entre ces deux variétés d'une même espèce était malaisé : c'est précisément la tranquillité des béguinages qui avait favorisé le développement de l'hérésie. Il s'en suivit des hésitations, un manque de suite dans la procédure contre les Béghards. Nous verrons les évêques d'Allemagne demander à tout propos des suppléments d'instruction, nous verrons les papes chercher à distinguer les Béghards hérétiques des Béghards orthodoxes sans pouvoir indiquer un seul signe certain de reconnaissance. Quand ils se virent persécutés, Béghards et Béguines dissimulèrent : ou bien ils cherchèrent la protection des Frères Mineurs ou même des Dominicains en s'affiliant à leurs Tiers-Ordres. La confusion augmenta : Béghards orthodoxes, Béghards hérétiques, Tiers-Ordres, telles sont les trois catégories religieuses que nous voyons continuellement mélangées ; nous pouvons les distinguer *in abstracto ;* il était difficile, dans la réalité, d'apercevoir la différence.

Ces décrets du concile de Vienne, connus sous le nom de Clémentines, furent donnés en 1311 et publiés en 1316 par Jean XXII sous la forme où nous les trouvons encore aujourd'hui dans le droit pontifical. Il y est question d'abord de ces Béguines qui vivent retirées, en dehors du siècle. On ne

saurait concéder qu'elles suivent la vie religieuse, car à leur entrée dans la congrégation elles ne promettent point obéissance, ne renoncent point à leur bien, ne professent enfin aucune règle approuvée. Elles s'arrogent pourtant le droit de porter un habit particulier, de se soumettre à la direction de certains religieux vers qui leurs dispositions les entraînent. Le temps que cette vie retirée leur laisse, elles l'emploient à disputer et à prêcher sur la Trinité et l'influence divine : ce sont des sujets bien élevés pour d'aussi humbles femmes : le danger est proche de succomber à l'esprit d'erreur. Aussi bien leurs opinions s'écartent-elles souvent de la foi ; les simples qui les suivent risquent leur salut. Il y a dans leur méditation trop de divagation, trop de folie. Comment s'étonner après cela que leur vie ne soit pas toujours irréprochable : on insinue que leur prétendue sainteté cache des choses répréhensibles.

Le Concile est unanime à réprouver une aussi téméraire entreprise : cet état religieux est absolument abrogé ; ordre est donné aux Béguines de le quitter et de ne jamais le reprendre, sous peine d'excommunication : défense est faite à tous religieux d'engager les âmes dans ces voies perverses.

Il devait suivre de ce décret la suppression pure et simple de tous les Béguinages : le pape fut pris de scrupules. Peut-être des personnages puissants, gagnés par les Béghards, l'intéressèrent-ils à leur sort ; peut-être craignit-il la rancune des Ordres religieux qui comptaient parmi leur clientèle une bonne part de ces religieux laïques : peut-être le

simple esprit de vérité le détourna-t-il de mesures qui derrière les Béghards atteignaient l'Évangile. Le pape par une phrase insidieuse, qui lui servait à conclure, détruisit l'effet de toutes ces condamnations [1].

Pour les Béghards qualifiés d'hérétiques nul adoucissement de ce genre. Ils sont condamnés, signalés à la surveillance des évêques et des inquisiteurs, à la rigueur du pouvoir temporel. C'est bien la doctrine du Libre Esprit qu'on poursuit en eux. La bulle *Ad nostrum* qui les condamne résume ainsi leurs principales propositions. L'homme peut dès la vie présente s'élever à la perfection absolue : la béatitude éternelle se donne à lui, aussi entièrement dans le temps que dans l'éternité, elle est sa nature même, car l'intelligence est bienheureuse et jouit en soi-même de Dieu. La perfection affranchit l'âme de toute loi et de toute obéissance : en l'esprit de Dieu elle savoure la liberté. Aussi peut-elle donner au corps ce qui lui plaît, tout ce qu'elle fait est vertu : nul défaut, nul péché ne saurait l'atteindre. Ses moindres inclinations sont des volontés souveraines. Dieu veut ce que la nature demande, la tentation est un signe manifeste de notre besoin et de sa volonté : il faut s'abandonner aux joies de la chair lorsque la nature y dispose.

1. « Sane per praedicta prohibere nequaquam intendimus quin, si fuerint fideles aliquae mulieres, quae promissa continentia, vel etiam non promissa, honeste in suis conversantes hospitüs, poenitentiam agere voluerint, et virtutum domino in humilitatis spiritu deservire, hoc eisdem liceat prout Dominus eis inspirabit », cité par Mosheim, *o. c.*, p. 247.

Si importantes que fussent ces décisions du Concile il ne semble pas qu'elles aient été connues communément même après la nouvelle publication qu'en donna en 1316 le successeur de Clément V, Jean XXII[1]. L'évêque de Strasbourg, Jean de Dürbheim[2], qui avait commencé dans son diocèse une lutte énergique contre les Béghards hérétiques, n'eût pas manqué de s'en prévaloir. Or l'édit de 1317 où il énumère ses griefs et ses reproches et inaugure contre eux des mesures nouvelles n'en fait pas mention[3]. La disposition intime de ce document ne révèle point qu'il en ait eu connaissance. L'évêque parle en son propre nom et expose les résultats de sa propre enquête.

Elle est conduite contre ceux que le vulgaire appelle *Beghardos et Swestrones*[4] et qui se donnent à eux-mêmes le nom de secte du Libre Esprit et de

1. C'est du moins l'opinion de Mosheim. Rosenkränzer (voir la note suivante) veut que Jean de Dürbheim ait pris part au Concile de Vienne. En ce cas il serait malaisé d'expliquer son silence à l'égard des Clémentines, d'autant plus que dans ses démêlés avec les Béghards il n'entend point agir de sa seule initiative ; on le voit à plusieurs reprises consulter le pape Jean XXII.

2. Jean de Dürbheim et non d'Ochsenstein comme croit à tort Mosheim. A la mort de Friedrich de Lichtenberg évêque de Strasbourg, plusieurs compétiteurs s'étaient disputés sa succession, parmi lesquels Jean d'Ochsenstein. Le pape Clément V pourvut au siège vacant par la nomination de Jean de Dürbheim (1306) précédemment évêque de Eichstadt. V. Rosenkränzer, *Johann I von Strassburg genannt von Dürbheim*, Trèves, 1881.

3 Au contraire, il y est parlé de décisions du concile de Mayence en 1310, qui certes avaient aux yeux de l'évêque moins d'autorité que celles du concile de Vienne. Cet édit cité par Mosheim a été publié depuis par Döllinger, *Sektengeschichte II*, d'après une autre source ; il y a concordance entre les deux textes.

4. Schwestrones (corruption du mot Schwester) est en effet employé à maintes reprises dans la langue du peuple pour désigner les Béguines.

la pauvreté volontaire [1], de pauvres frères et pauvres sœurs. Ils offensent gravement Dieu en affirmant qu'il est formellement tout ce qui est [2], que l'homme peut être si intimement uni à lui que Dieu fasse en lui toutes ses œuvres ; qu'ils ont tout créé ; qu'ils n'ont besoin ni de Dieu ni de la Divinité : qu'ils sont impeccables ; qu'ils sont immobiles sur la neuvième roche [3] : que rien ne les saurait troubler.

La personne du Christ n'échappe pas à leurs attaques : ils s'imaginent que tout homme parfait est égal au Christ et peut même dépasser son mérite [4] ; qu'il n'a pas souffert pour l'humanité, mais pour lui-même. Ils n'ont point de respect pour l'hostie et la blasphèment. Ils méprisent les promesses évangéliques et refusent à l'homme de bien le droit d'espérer une récompense à sa vertu.

L'Église est enveloppée dans leur anathème : L'homme libre est affranchi de ses lois ; il n'est même pas obligé de travailler [5] et peut vivre d'aumônes : tous les biens de la terre sont communs et le vol est permis. La dignité du laïque égale

1. Voir chap. suivant le document de Jean de Brunn.

2. « Quod deus fit formaliter omne quod est ». V. Mosheim, *o. c.*, p. 225.

3. A noter cette expression que nous retrouverons dans les écrits et dans la langue de Rulman Merswin.

4. Sur le peu d'importance que la secte attachait à la passion du Christ V. le *Formulaire d'Albert le Grand*, prop. 59 et 67 cité par Preger, p. 466, 467.

5. Nous avons vu plus haut en quel sens il convient d'entendre ce communisme. Il était pratiqué à l'intérieur de la secte ; à l'extérieur ceux qui vivaient selon l'Esprit s'estimaient au-dessus du reste des hommes et s'attribuaient le droit de les traiter eux et leurs biens à leur convenance.

celle du prêtre. L'homme est tenu de suivre l'instinct intérieur plutôt que la vérité de l'Évangile : il faut s'attacher aux idées humaines qui procèdent d'une source éternellement jaillissante, le cœur, plutôt qu'à la sécheresse des dogmes et des livres sacrés : au fond du cœur l'homme a l'éternité ; la mort le libère de tout ce qui n'était pas éternel et ne tolère en lui que le divin.

C'est bien la doctrine que nous avons exposée au précédent chapitre. Jean de Dürbheim [1] la définit et la nomme de son vrai nom : les formules qu'il emploie ressemblent beaucoup à celles du *Liber manualis ;* il faut en conclure que la philosophie théorique de la secte a peu varié. Mais dans ce rescrit de l'évêque de Strasbourg nous trouvons une fois de plus confirmation des idées que nous avons émises sur la doctrine morale du Libre Esprit. Quelques-uns des hérétiques dont il est question en cette année 1317 ont eu une vie assez sévère : ils n'admettaient point le mariage sauf lorsqu'il a pour fin la continuation de la race et la naissance des enfants [2]. Nous avons dit et nous pouvons répéter ici que ni l'ascétisme ni son con-

1. La trouva-t-il exposée autrement que comme enseignement oral et ésotérique, dans des livres par exemple il n'est pas permis de l'affirmer. On peut supposer pourtant que quelques-uns de ces hérétiques écrivirent ; dans ce même édit de 1317, nous lisons que quelques-uns s'imaginaient pouvoir faire de meilleurs livres que les Évangiles s'ils venaient à être détruits.

2. « Præter illum in quo speratur bonum prolis » cité par Mosheim, *l. c.* Il en est d'autres qui se laissaient aller à tous les actes de dévergondage « quamvis exerceant actum incontinentiae vel cujusquam vitii alterius non reputant hoc peccatum ». Mosheim, *l. c.*

traire ne découlent nécessairement des principes panthéistes que la secte avait admis. La liberté en Dieu peut être conçue aussi bien comme l'affranchissement de tout désir que comme le droit de laisser en le cœur affluer tout le désir. Les hommes qui de leur identité avec Dieu ont conclu la nécessité du renoncement et ceux qui en ont conclu l'obligation d'agir selon l'instinct et la passion ont ceci de commun qu'ils ont aspiré les uns et les autres à vivre la vie divine ; seulement ils se sont figuré Dieu de différente manière : les uns l'ont cherché dans son expansion, les autres dans son abstraction. Ils l'ont aimé selon leur propre cœur et c'est au fond le mouvement de leur nature qu'ils ont vu en lui. Qu'elle vienne directement du sentiment et de l'instinct, ou bien qu'elle se prétende issue d'un système et d'une théorie, l'action morale repose toujours sur la nature de l'homme, car les raisons qui le portent à préférer une idée sont fondées en sa nature ; à plus forte raison en est-il de même de l'action religieuse ; l'intelligence y est moins présente et la sensibilité s'y fait davantage sentir. La nature de l'homme s'objective et s'idéalise en la forme divine ; elle prend sa loi d'elle-même et l'Acte par lequel elle agit est au fond le même par qui elle pose la loi de son action.

L'évêque condamnait et réprouvait toutes ces hérésies ; il inaugurait en outre une mesure propre à stimuler la vigilance du clergé : les maisons et les biens des Béghards hérétiques devaient être confisqués et donnés à l'Église pour les pauvres. Jean de Dürbheim semble avoir soupçonné que

cet appât pouvait entraîner à des sévérités excessives : car il spécifie que son ordonnance ne doit porter aucun dommage aux Tiers-Ordres, non plus qu'aux Béguines séculières et honnêtes, et à tous ces gens qui vivent dans la familiarité des religieux [1].

Le premier effet de la persécution fut de jeter hors de Strasbourg nombre de gens. Tous ceux qui se croyaient particulièrement menacés s'empressèrent de gagner les pays voisins et d'y chercher asile : l'hérésie se répandit dans des contrées jusqu'alors intactes : en fuyant elle échappait au péril et redoublait de vigueur. Aussi en 1318, Jean de Durbheïm écrivit-il à l'évêque de Worms pour l'engager à veiller sur son diocèse : il lui rappela les mesures de répression qu'il avait prescrites à Strasbourg : désigner par une croix les hérétiques pénitents, livrer les opiniâtres au bras séculier. Malgré tout ce zèle le mal empira : de guerre lasse l'évêque demanda conseil au pape. La réponse qu'il reçut [2] n'était guère propre à le tirer d'embarras : il convenait de distinguer avec soin Béghards hérétiques et Béghards orthodoxes : ceux-ci devaient être préservés de tout ennui, on

1. « Vel etiam quibuslibet familiaribus approbatorum ordinum et secundum eorum consilium se regentibus ». Mosheim, *o. c.*, p. 261.

2. La date ne saurait être fixée avec une absolue précision : 1318 ou 1319. Dans l'intervalle le pape Jean XXII avait publié deux bulles : Sancta Romana en 1317 ou 1318 où il est question des Fraticelles et des Béghards italiens, en général de tous ces moines ou ermites qui se réclamaient des privilèges concédés par Célestin V et Ratio recta non patitur en 1318 où il est parlé assez vaguement des Béguines honnêtes et innocentes et des Béguines dangereuses. V. Mosheim, *l. c.*

avait eu tort de les traiter en suspects et d'user de rigueur avec eux : n'avait-on pas été jusqu'à jeter des recluses hors de leur chétif abri ! C'était un excès propre à compromettre la bonne observation de la discipline chrétienne. Après cette lettre l'évêque n'était guère plus avancé. A vrai dire le problème était presque insoluble, rien de plus délicat que cette distinction nécessaire entre Béghards hérétiques et orthodoxes. Le costume, la vie, les apparences étaient les mêmes : plus la persécution était menaçante, plus les hérétiques cherchaient à rendre parfaite leur ressemblance avec leurs confrères orthodoxes. Aussi l'évêque multiplia-t-il les ordonnances. Le 18 janvier 1319, il prescrivit aux Béguines de quitter leur maison, leurs vêtements religieux et de revenir à leurs églises paroissiales, sous peine d'excommunication [1] ; le 17 février de la même année il se plaint qu'il y ait eu des divergences dans la conduite du clergé à l'égard des Béguines et qu'il en soit résulté de l'hésitation et du scandale [2]. La méthode de répression et de

1. L'ordonnance dont il s'agit est citée par Haupt, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, VII, p. 560, d'après un manuscrit de Colmar (Codex Colmar : n. 1, 29, fol. 137^{b}, 138^{a}).

2. Également cité par Haupt, *ibid.*, d'après le même manuscrit. Cette préoccupation de ne point confondre religion et hérésie en appliquant les décrets des conciles dans toute leur rigueur nous la trouvons chez le pape Jean XXII et dans son entourage immédiat, aussi bien que chez l'évêque de Strasbourg. V. dans *Rosenkränzer*, *op. cit.*, p. 79, une lettre du cardinal Nicolas d'Ostie à Jean de Dürbheim « ne novellae constitutionis rigor nimius, interpretatio falsa, crudelis et indiscreta executio fas nefasque confunderet, religionem cum superstitione deleret et prudentes virgines cum fatuis coæquaret » (cité d'après le *Baumgartenberger Formelbuch*, éd. par Baerwald, p. 451).

sévérité semblait triompher. Une nouvelle lettre de Jean XXII vint adoucir la persécution : l'évêque la reçut le 13 janvier 1321 : c'était une sorte de circulaire envoyée le 13 décembre 1320 aux évêques des Gaules ; il y était recommandé d'interroger avec soin les gens qui mènent une vie indépendante ou qui s'abritent derrière les Tiers-Ordres : mais les violences étaient proscrites et le principe à nouveau proclamé que l'état instauré dans l'Église par les Béghards et les Béguines n'offense pas les dispositions canoniques [1].

Il semble que la persécution et la tolérance aient ainsi alterné par la suite : à l'expansion des béguinages l'Église opposait la rigueur : quand le péril était passé elle s'avisait que la vertu trouvait souvent asile en ces maisons et qu'on y poursuivait parfois dans le silence l'idéal de la vie chrétienne : elle tempérait alors sa sévérité, et laissait quelque repos à ces malheureuses gens. L'apaisement se faisait pour quelques années ; c'est ainsi que vers 1335 nous voyons l'évêque Berthold, successeur de Jean de Dürbheim, permettre l'établissement de maisons nouvelles ; en même temps il rappelait à son clergé les décisions du concile de Vienne [2]. Par la combinaison prudente de ces

1. Voir Haupt, art. cité. L'ordonnance de Jean de Dürbheim de 1317, sa lettre du 22 juin 1318 à l'évêque de Worms, ses deux ordonnances de 1319 et la lettre de Jean XXII de la même année sont des documents précieux qui nous permettent de déterminer d'une façon précise pour ce diocèse, l'histoire des Béghards et Béguines et la procédure contre eux exercée. Nous ne parlons pas de la Bulle « Dudum fide digna relatio » de 1322 : elle traite surtout des Fraticelles et des Béghards italiens.

2. Voir Haupt, art. cité.

principes opposés l'équilibre tendait à s'établir. Malheureusement il est difficile de résister à la tentation de la force : on croit en finir d'un coup avec le péril : il est si aisé d'y recourir quand on la possède ! Le fanatisme aveugle de Charles IV rouvrit le temps des persécutions : l'organisation définitive de l'Inquisition par Urbain IV, donna de la régularité et de la méthode à la cruauté et à la violence.

A Cologne, l'archevêque Henri de Virnebourg maintenait rigoureusement ses ordonnances de 1306 ; mais les peines temporelles ainsi que les peines spirituelles n'arrêtaient pas le développement de l'hérésie : l'exécution de l'hérétique Walter en 1332 ne paraît pas avoir gêné le lent et obscur travail des sectes. Pourtant les Béghards avaient contre eux une bonne partie de la population : il courait sur leur compte des récits peu favorables : nous avons encore quelques-unes de ces légendes[1], elles nous montrent avec quelle précipitation le peuple incrimine les mœurs de ceux dont il ne connaît pas ou n'accepte pas la doctrine ; nous y trouvons les mêmes traits dont il a toujours figuré

1. V. Antonius Matthäus dans ses *Veteris aevi analecta*, t. II, p. 643. Il y publie une chronique du moine Guillaume qui raconte comme témoin oculaire qu'en 1325 la méchanceté des Béghards fut pleinement manifestée à Cologne. Ils avaient sous terre « quoddam mirabile habitaculum » qu'ils appelaient Paradis et s'y livraient à des orgies. Un bourgeois de Cologne prévenu par sa servante que sa femme sortait toutes les nuits l'épia, la suivit, la vit pénétrer en ce lieu, et grâce à un signe qu'il avait surpris, l'y suivit. Aucun détail ne manque à la description pour ainsi dire traditionnelle de l'orgie. Dénoncés le lendemain, ces criminels auraient été saisis et jetés dans le Rhin. Voir dans Mosheim, *l. c.*, une autre légende de même teneur.

à leur apparition les religions nouvelles : que certaines images restent fixées par la tradition ou que l'imagination populaire, à chaque occasion nouvelle, compose des tableaux toujours semblables. le fait n'est pas moins curieux : toute doctrine secrète, toute cérémonie d'initiés est toujours interprétée comme une réunion pour la débauche et pour l'orgie. Le peuple croit et dit tout le mal possible de ce qu'il ne connaît et ne comprend pas. Le Christianisme à son origine n'échappa point à ces soupçons.

Il arrive parfois qu'ils soient justifiés : c'est pour le plus souvent pure rencontre : le peuple est plus prompt à imaginer qu'à s'instruire.

Les hérétiques se sentirent peut-être secrètement encouragés par la ressemblance de quelques-unes de leurs idées avec la doctrine que Maître Eckart avait prêchée à Strasbourg et qu'il prêchait alors à Cologne : profondément inspiré du Néoplatonisme dionysien, il croyait à la toute présence de Dieu dans la nature, à sa pleine manifestation au sein de la conscience humaine, à la possibilité de s'absorber dans le divin. Ce système, il l'avait exposé avec tout le développement et l'appareil scolastique alors en usage dans un grand traité très savant : mais il en reprenait les principales idées dans ses sermons populaires ; il y exprimait en langue vulgaire et sous une forme capable de frapper l'esprit et de s'y imprimer, des théories dont les Frères du Libre Esprit par exemple auraient pu se réclamer. La doctrine du Libre Esprit était selon nous un débris du système d'Érigène. la philosophie d'Eckart était

surtout une reconstitution de celle de Denys et d'Érigène : nul doute qu'entre la transformation ou l'interprétation populaire et la reconstruction savante il n'y ait eu quelque affinité[1].

Les couvents de femmes où maître Eckart prê-

1. Les accusations dont Eckart fut l'objet, certains passages de ses écrits où il développe à peu près les mêmes motifs que les Frères du Libre Esprit par exemple, les explications que crurent devoir donner à ce sujet Tauler et Suso établissent suffisamment la vraisemblance de ce rapport. Nous ne pouvons malheureusement l'étayer sur des documents formels. Henri de Thalheim dans la protestation qu'il publia au sujet de la faveur que la curie romaine paraissait témoigner au parti d'Eckart, au moment de l'enquête ouverte sur ses doctrines, semble y faire allusion : « Notorium, etiam est in dicta curia avinionensi et etiam in provincia theutònica, quod frater Aycardus de ordine prædicatorum verbo et in scriptis publice et manifeste docuit et praedicavit haereses detestabiles et horribiles multis praedictis fidei articulis adversantes. Et quod ipse Aycardus magnam multitudinem populi in dicta provincia theutonica et in aliis diversis partibus ad ipsas hœreses credendas et divulgandas secum traxit, et quod frater Nicolaus dicti ordinis praedicatorum fuit et erat magnus fautor et defensor dicti fratris Aycardi haeretici manifesti. » (Cod. Bibl. Vatic. 4008, v. Preger, *o. c.*, p. 483). Il faut renoncer à se servir de la prétendue bulle « In agro dominico » que Jean XXII aurait publiée en 1330 contre les Béghards et qui condamne des doctrines absolument identiques à celles de maître Eckart. « Il y a dans l'âme humaine quelque chose d'incréé, l'entendement ; Dieu n'est ni bon, ni mauvais ; sa gloire se manifeste aussi bien dans la faute dans l'acte de vertu ; il ne peut être honoré que par le renoncement à tout espoir et à toute récompense. L'homme peut se transformer entièrement en Dieu comme le pain de l'autel en la personne du Christ ; le Père lui donne tout ce qu'il a donné au Fils, il répand en lui sa nature divine ; l'homme ne doit pas désirer n'avoir pas commis des fautes. Dieu seul agit en lui. Toutes les créatures ne sont qu'un pur néant » (v. Mosheim, p. 284, 286). Cette bulle n'a qu'une existence légendaire. C'est une erreur volontaire ou involontaire du chroniqueur Corner et de Henri d'Hervord qui a donné naissance à cette fable. Henri d'Hervord a cru que la bulle « Inagro dominico » (que le pape Jean XXII publia le 27 mars 1329 contre la doctrine d'Eckart) était dirigée contre les Béghards : aussi les historiens depuis Mosheim jusqu'à Lasson, ont-ils admis l'existence d'une seconde bulle. Cette seconde bulle est toute imaginaire et se confond absolument avec la première. V. Preger, *o. c.*, p. 478 et Denifle, Archiv. II, p. 640.

chait semblent s'être livrés avec empressement à ses sollicitations : sa doctrine s'y répandit, gagna. L'archevêque en prit ombrage et s'irrita de l'appui que donnait involontairement et inconsciemment peut-être à l'hérésie, une des lumières de l'ordre dominicain. Les démêlés de l'archevêque et du moine, la relation du système d'Eckart aux hérésies panthéistes du même temps, la condamnation par le pape de sa philosophie, feront l'objet des prochains chapitres. Qu'il nous suffise de signaler le profit que ces hérétiques purent tirer de la situation.

Ceux d'entre eux qui gravitaient autour du mysticisme spéculatif de l'école d'Eckart sentaient leur doctrine plus solide sur cette base théologique. Il était plus difficile de les réduire et de les dompter. Henri de Virnebourg mourut sans y avoir réussi. En 1335, son successeur Walram renouvela ses édits : il nomma un commissaire chargé de s'occuper des Béghards : il semble que ce magistrat ait exercé mollement son emploi : l'évêque à plusieurs reprises le rappela à la sévérité.

Persécutés dans le pays du Rhin, les Béghards se répandirent en Thuringe, en Hesse, dans la Saxe inférieure : ils portaient avec eux dans ces pays nouveaux les hérésies les plus diverses : les doctrines que quelques-uns professaient étaient trop peu fixées pour n'être point exposées à une prompte variation ; les sectes naissaient et disparaissaient selon les besoins religieux de quelques individus : pourtant nous constatons à travers tout le siècle, dans les pays divers où l'Inquisition les forçait de

chercher un refuge, une certaine persistance des mêmes motifs, la continuelle réapparition de quelques idées très caractéristiques. La persécution ne parvenait pas à les extirper : il est vrai qu'elle se relâchait parfois et qu'à la moindre accalmie tout le travail religieux reprenait. Il est vrai que le mauvais état de l'Empire, les guerres intestines, la longue lutte de l'Empereur et du Pape, entretenait cette atmosphère de trouble, ce régime chaotique où la fantaisie doctrinale et l'imagination hétérodoxe se développent si aisément ; plus les liens de l'Église s'affaiblissaient, plus il était aisé à de petits groupes méditatifs de composer à l'écart leur simple théologie. Au sein même de l'Église de profondes discordes étaient nées : le clergé séculier et les ordres religieux, les ordres religieux et le Pape, les fractions spirituelles de ces ordres et l'organisation conventuelle, tous ces éléments de la vie ecclésiastique étaient en conflit. Une grave question s'élevait que les Béghards avaient résolue à leur manière, le problème de la pauvreté.

CHAPITRE V

LE LIBRE ESPRIT ET LES BÉGHARDS HÉRÉTIQUES *(suite)*.

Pendant que l'Église poursuivait sa tâche d'organisation et ses rêves de puissance, une partie de la foule chrétienne apprenait de l'Évangile à mépriser les choses d'ici-bas. Ce dédain du monde n'était pas chose nouvelle; de tout temps, dans l'église même des ascètes l'avaient pratiqué : mais dans les dernières années du XII^e^ siècle il court à travers le peuple comme une frénésie de renoncement : le monde même devient le théâtre de ce combat contre le monde. Il n'est plus livré dans la paix des cloîtres, dans le silence des cellules par des contemplatifs au front penché ; ce sont des âmes palpitantes qui s'arrachent à leur vie coutumière, se dépouillent du vain souci de posséder et continuent dans la poussière des routes le vagabondage galiléen. Ce fut comme une folie de pauvreté qui s'empara soudain de milliers de consciences : la pauvre vie du Seigneur, la pauvre vie des apôtres, la pauvre vie de la communauté primitive devint tout d'un coup l'unique idéal. Les pauvres de Lyon envahirent le Rhin, l'Italie, l'Aragon ; les Béguines et les Béghards les Flandres, la France et

l'Allemagne. Mais les aspirations confuses de la multitude trouvèrent un homme en qui se réunir.

François d'Assise fut le prophète de ce temps, l'apôtre de la pauvreté. Nous n'avons pas à faire l'histoire de sa vie et de sa prédication : il n'entre pas dans le cadre de cette étude de montrer comment ce mouvement révolutionnaire fut enrayé et discipliné par l'Église : la fondation de l'Ordre des Frères mineurs répondit à la volonté du saint apôtre : mais elle entraîna l'abandon de quelques-unes de ses idées les plus chères. Un ermite, une bande de vagabonds qui vivent au jour le jour de l'aumône et des dons de la nature n'ont point de peine à ne rien posséder ; la richesse les fuit comme ils fuient la richesse ; mais un couvent, un Ordre se défendent mal contre les biens qui leur viennent de toutes parts[1]. La force des choses adoucit la règle primitive. Toute organisation suppose un certain accord de conditions matérielles, une certaine prévoyance, un peu d'administration. Les administrateurs deviennent, en pareil cas, les personnages importants, la vie conventuelle refoule la vie spirituelle : une politique réfléchie et avisée comprime les pieuses exaltations et les libres écarts de la conscience. L'esquisse surnaturelle aboutit à une construction très humaine. A l'idéal primitif de pauvreté se substitue une réglementation habile et sévère de la richesse.

1. La contre-partie de la mendicité est l'aumône. Si l'état le plus noble est la pauvreté et la mendicité une belle vertu, l'aumône est l'acte le plus méritoire que le riche puisse accomplir. De là une affluence énorme de dons.

La portion spirituelle de l'Ordre des Franciscains était restée fermement attachée aux enseignements du fondateur : à vrai dire c'était plutôt une question de pratique que de principe qui la séparait du reste de l'Ordre. L'Ordre était unanime à admettre que les Frères ne doivent rien posséder : les Spirituels prenaient à la lettre cette maxime. Les Conventuels la tournaient par une interprétation habile : ils admettaient que l'ordre n'avait que l'usage et non la propriété de ses biens, cette propriété étant abandonnée par eux à l'Église romaine. Ils prétendaient se conformer ainsi à l'exemple des Apôtres, qui, selon eux, n'avaient rien possédé et leur doctrine avait été consacrée par une décision du pape Nicolas III. Par la bulle « Exiit qui seminat » de 1279, ce pontife déclarait que les frères mineurs ne doivent rien posséder ni en commun, ni en particulier ; ils suivent en cela l'exemple de Jésus-Christ qui n'a pas voulu des biens de ce monde. Mais s'ils ne peuvent rien posséder, il est des choses nécessaires à leur existence et dont l'usage leur est permis. L'Église romaine retient la propriété de ces choses et leur en laisse l'usufruit[1].

Si habile que fût l'expédient il ne pouvait que dissimuler le véritable état de choses, l'Ordre gardant en fait la propriété et la libre disposition de tous ses biens : au moyen de quelques formalités et de quelques réserves il attribuait à l'Église l'apparence de cette propriété, cela ne changeait rien à

1. V. Fleury, *Histoire ecclésiastique*, t. XVIII, p. 325.

la réalité. Aussi les Spirituels faisaient-ils amèrement remarquer au commun des frères la contradiction de leur conduite avec le principe de la pauvreté absolue, les artifices et les équivoques où leur laisser aller les entraînait [1]. Le parti spirituel eut des fortunes diverses ; il resta toujours un ardent foyer de vie religieuse [2]. Il voulut sauver l'honneur de saint François en pratiquant à la rigueur la règle qu'il avait donnée ; en même temps que lui, en dehors des Ordres monastiques des âmes exaltées suivaient la même voie.

L'Ordre franciscain et l'Église étaient hostiles à ces hautes aspirations ; le parti essaya vainement à plusieurs reprises de s'affranchir, de conquérir son indépendance : Jean XXII refusa toujours de la reconnaître ; à toutes les prières d'Angelo de Clarino, un des chefs du parti, il répondait en lui donnant à choisir entre les différents ordres approuvés : les petits groupements que les Spirituels essayaient de former furent dissous et dispersés [3] : pour réprimer ce fanatisme de pauvreté, il confia la surveillance des Spirituels à des inquisiteurs sévères, comme ce

1. La bulle « Exiit qui seminat » prévoit le cas où des dons en argent seraient faits aux frères. La règle franciscaine en interdisait l'acceptation. Le pape l'autorise sous cette réserve que le donateur conserve la propriété jusqu'à ce que les espèces aient été converties en nature. Souvent aussi on se contente de ne point toucher l'argent, de là l'abus des « bursarii ».

2. Entre autres travaux sur l'histoire du parti spirituel franciscain voir les belles études de Ehrle : *Die Spiritualen, ihr Verhältniss zum Fraziskaner orden und zu den Fraticellen* dans l'Archiv. für die Geschichte des Mittelalters. Voir notamment le vol. IV de l'Archiv.

3. Voir Ehrle, Archiv., IV, p. 7. Voir la Décrétale de 1317. *Sancta romana et universalis ecclesia.*

Michel Monachi que Clément V en 1312 avait puni à cause de sa rigueur excessive[1] ou ce Bonagrazia de Bergamo qui s'était distingué dans une précédente persécution.

Mais dès les premières années du pontificat de Jean XXII le conflit pratique allait se changer en un débat théorique auquel l'Ordre entier des Franciscains devait prendre part. Ehrle a montré[2] que l'origine de ce débat remonte au milieu du XIII^e siècle, aux démêlés de l'Université de Paris avec les moines mendiants. Les deux grandes questions en litige étaient : la prééminence des religieux dans l'Église et le caractère de la pauvreté parfaite[3]. Aux yeux des Franciscains comme à ceux des dominicains la seconde question servait de réponse à la première, l'éminente dignité des religieux était la suite de leur pauvreté : mais sur le caractère de la pauvreté parfaite les Ordres mendiants ne s'entendaient pas : les Franciscains prétendaient que la pauvreté parfaite ne s'accommode même pas de la possession commune, et que par conséquent la règle de saint François qui repousse sans distinction toutes les manières de posséder était le plus haut degré de la perfection chrétienne[4], l'Idéal évangélique réalisé par le Sauveur. Leur doctrine était

1. Voir Ehrle, Archiv. IV, p. 43.

2. Voir Archiv. IV, p. 47.

3. « Utrum status religiosorum sit praestantior praelatorum et perfectior sacerdotum parochianorum. »

« Utrum habere aliquid in communi minuat de perfectione. » Voir sur ce conflit et les discussions théologiques qu'il souleva Ehrle. Archiv. IV, p. 46 et suivantes.

4. Plus élevée que la règle des Dominicains qui admettait la possession en commun.

dès lors fermement établie, et le débat théorique auquel leurs discussions pratiques avec le parti spirituel allaient donner lieu devait la mettre en pleine lumière.

Devant le tribunal de l'Inquisition à Narbonne, un fraticelle avait soutenu entre autres choses que Jésus-Christ et les Apôtres n'avaient rien possédé par droit de propriété : la proposition fut déclarée hérétique. Un franciscain conventuel qui assistait à l'interrogatoire, Bérenger Talon, lecteur au couvent des frères mineurs de Narbonne[1], soutint qu'elle était orthodoxe ; sommé de se rétracter il protesta et saisit de ce différend la cour pontificale[2].

Les Frères Mineurs tenaient en ce moment même à Pérouse leur chapitre général sous la présidence de Michel de Césène ; l'assistance déclara que la proposition en litige était saine et orthodoxe[3]. Le frère Bonagrazia de Bergamo fut chargé d'aller au nom de l'Ordre la soutenir à Avignon[4].

Avant de se prononcer sur le fond, Jean XXII cassa la décrétale de Nicolas III[5]. Dans la bulle « Ad conditorem » (1322) il opposa à l'idéal de pauvreté des Franciscains leur relâchement et leurs artifices pour échapper à la rigueur de la règle ; il montra quelle difficulté il y a en mainte occasion à distinguer l'usage de la propriété, ajoutant que le simple usage de fait sans aucun

1. Voir Fleury. *Hist. ecclés.*, t. XVIII, *l. c.*
2. V. Fleury, *Hist. ecclés.*, t. XVIII, *l. c.*
3. Wading. *Annales minorum*, anno 1321, nos 16, 17.
4. Wading. *Ann. minor.*, 1322, 54, 55. Voir Rocquain. *La cour de Rome et l'Esprit de Réforme avant Luther.*
5. Voir plus haut, p. 106.

droit ne peut être qu'injuste. Enfin il renonça, au nom de l'Église, à toute participation à la propriété des biens qui pourraient échoir aux frères mineurs [1].

Il avait compris le danger de la doctrine Franciscaine, qui menaçait le pouvoir temporel de la Papauté. Si Jésus n'avait rien possédé sur la terre, le Pape, son vicaire, n'avait droit à aucune souveraineté : nous le verrons préoccupé de réfuter cette rigoureuse conclusion ; pour commencer il condamna la doctrine [2]. Michel de Césène persista dans son opinion et Guillaume d'Okkam soutint que quiconque n'admettait point la proposition franciscaine était hérétique.

La concentration de l'opposition franciscaine allait se faire en Allemagne, à la cour de l'empereur Louis de Bavière. Le Pape n'avait pas voulu le reconnaître et avait soutenu contre lui son rival Frédéric d'Autriche ; aussi la coalition de tous les ennemis du Pape se fit-elle autour de lui. Les Spirituels au temps qu'ils étaient persécutés à la fois par leur ordre et par la curie romaine avaient été

1. Il était dit dans la bulle « Ad conditorem » que ce subterfuge n'augmentait chez les Mineurs ni la charité, ni le mépris des choses temporelles ; ils n'en sont pas moins empressés à acquérir, ils n'en sont pas plus pauvres et l'Église romaine n'en est pas plus riche. L'usage ne peut être distingué de la propriété dans les choses dont on ne peut user sans les détruire : les aliments par exemple. Il n'y a pas d'apparence que le pape Nicolas III ait voulu réserver à l'Église la propriété de ces sortes de choses, d'un œuf par exemple, ou d'un morceau de pain. Cette constitution du reste était honteuse pour l'Église romaine car elle l'obligeait à mille soucis temporels, à des démêlés, à des procès, etc.

2. Bulle « Cum inter nonnullos » du 12 novembre 1323. Voir Wading, anno 1323, n° 14.

les premiers à implorer son appui. Dans une proclamation, en 1323, l'empereur avait accusé le pape de favoriser les frères mineurs et soutenu les intérêts des évêques allemands qui encourageaient plus ou moins ouvertement l'opposition des Spirituels contre les Frères de la Communauté[1]. En 1324, il emprunta aux griefs des Spirituels un nouveau motif et accusa le pape de professer au sujet de la pauvreté des doctrines hérétiques[2].

Mais bientôt aux Spirituels vinrent se joindre tous les Frères qui ne voulaient pas céder aux exigences dogmatiques du pape : le foyer de rébellion s'activa. Le parti de Michel de Césène prépara la résistance sur le terrain théologique : l'empereur l'avait déjà organisée sur le terrain politique et religieux.

L'extrême confusion qui résulta pour l'Allemagne politique et religieuse de toutes ces divisions et de toutes ces luttes ne fut pas sans assurer un peu de tranquillité aux sectes jusqu'alors poursuivies. Les évêques qui prenaient parti pour le pape étaient souvent gênés par l'opposition de leur ville qui tenait pour l'Empereur : les pouvoirs étaient confondus, la vie sociale profondément troublée. D'autre part tout ce qui de près ou de loin tenait au mouvement spirituel devait se réclamer de la protection impériale. Encore qu'une bonne partie

1. Voir Preger. *Über die Anfänge des Kirchenpolitischen Kampfes unter Ludwig dem Baiern.* Abhandlungen der K. bayer. Akademie d. Wissenschaften, 1882. V. par exemple les rapports de l'évêque de Spire Emichon avec le Spirituel Franz de Lutra.

2. Nous croyons avec Preger que la proclamation de 1324 est encore inspirée par les Spirituels.

des Béghards mendiants ne fît point partie des Tiers Ordres et qu'ils aient eu à maintes reprises à souffrir de l'hostilité des communautés franciscaines, ou dominicaines qui revendiquaient le monopole de la pauvreté, en ce temps où les Franciscains eux-mêmes étaient persécutés pour la même cause, la communauté d'intérêts dut rapprocher ces deux partis : le danger passé les Franciscains ne devaient plus se souvenir que de la concurrence dangereuse que leur faisaient ces irréguliers ; nous verrons la lutte reprendre et les Franciscains ne seront pas parmi les Ordres mendiants les moins ardents à combattre les Béghards. L'opposition qui se précisa entre les Dominicains partisans de la propriété en commun et les Franciscains défenseurs du renoncement absolu aux choses d'ici-bas, contribua encore à embrouiller les événements. La politique religieuse de ce temps fut d'une effroyable complexité : chacune de ces grandes forces sociales, Empire, Papauté, Ordres religieux, clergé séculier, principautés et villes avait à combattre et à ménager à la fois les autres.

Le parti de Michel de Césène se recueillit quelques années[1], il attendait le triomphe des armes impériales ; lorsque Louis de Bavière se fut fait donner à Rome par le peuple la couronne impériale[2] et qu'en réponse au bref du pape qui annulait son couronnement il l'eut fait déposer et

1. Voir Preger, *o. c.*

2. 1328. Le 31 mars de la même année Jean XXII annulait son couronnement ; le 18 avril, Louis de Bavière faisait déposer Jean XXII et nommer à sa place Pierre de Corbière sous le nom de Nicolas V.

remplacer par le Franciscain italien Pierre de Corbière, Jean XXII sentit qu'il était nécessaire d'enlever à l'empereur l'appui des Franciscains. Il résolut d'étouffer promptement par la violence cette opiniâtre rébellion. Après avoir condamné Michel de Césène comme hérésiarque et schismatique et l'avoir privé de ses dignités ecclésiastiques [1] il convoqua à Paris le chapitre des Frères Mineurs qui las de la résistance le reconnut comme le seul et véritable pape et élut au généralat, à la place de Michel de Césène, le frère Eudes tout dévoué à la politique pontificale [2].

Quelques mois après le chapitre, le pape publiait ses décisions sur la pauvreté [3]. Préoccupé de défendre l'origine de sa puissance séculière il s'attachait à montrer que si Jésus, dans son humanité, n'avait possédé que d'humbles choses et s'il avait donné l'exemple de la pauvreté parfaite, comme fils de Dieu, il était roi et seigneur de l'Univers et maître de toutes les choses d'ici-bas. En disant que son royaume n'est pas de ce monde il avait voulu affirmer que sa royauté vient non des hommes mais de Dieu.

1. 1329 (20 avril), v. Raynald, eodem anno, nº 21.

2. V. Wading. *Annal. minor.*, anno 1329, nº 7. Michel de Césène défendit aux provinciaux et aux vicaires de se rendre au chapitre ; beaucoup lui obéirent ; sur 34 provinciaux, il en manqua 20, mais les absents furent remplacés et un nouveau général fut nommé V. Preger, *Derkirchlich-politische Kampf unter Ludwig dem Baiern*, Munich, 1877.

3. Bulle « Quia Vir Reprobus » du 16 novembre 1329. Voir Raynald, anno 1329, nºs 22, 68. — Alvarez Pelayo dans son *De planctu ecclesiae*, conclut de cette bulle que le pape, vicaire de Jésus-Christ, possède toute la terre.

Michel de Césène répondit par un manifeste[1]; il accusait d'hérésie le souverain pontife. Une bonne partie des Franciscains allemands était de son côté et ne tenait pas compte des menaces et des condamnations de la cour d'Avignon. En Allemagne l'interdit était mal observé; des villes entières exigeaient des prêtres et des religieux qu'ils continuassent à remplir leurs pieux devoirs. Le fait est certain pour Constance[2], vraisemblable pour Strasbourg[3]. Lorsque les Dominicains refusaient, on les remplaçait par les Franciscains. Il résultait de tout cela une grande confusion.

La discussion théorique sur le caractère et la valeur de la pauvreté ainsi que la multitude des conflits religieux et politiques qui en étaient sortis avaient attiré sur cette question l'attention des évêques et des théologiens. La pratique volontaire de la pauvreté devint, selon les partis, un brevet de perfection ou d'hérésie. Elle valut aux Béghards quelque indulgence de la part des Franciscains spirituels et des partisans de Michel de Césène et la sévérité du clergé et des Dominicains.

L'évêque de Metz et l'inquisiteur Garin en 1334 la traitèrent comme une doctrine perverse et hété-

1. Lettre aux frères de l'Ordre qui devaient s'assembler à Perpignan. Une nouvelle occasion devait s'offrir bientôt aux Franciscains protestataires de combattre les théories pontificales. La veille de l'Epiphanie, l'an 1333, le pape prêcha publiquement à Avignon que les âmes des justes demeurent privées de la vision béatifique c'est-à-dire de la contemplation de Dieu jusqu'à la résurrection du corps et au jour du jugement. Ce fut un tollé général.

2. V. Henri de Diessenhoven, *Helvetia sacra*, II, 26.

3. V. Königshoven dans sa *Chronique*. Celle du minorite Johann de Winterthur (Ed. Wyss, 87, 202, 248) témoigne des mêmes tendances.

rodoxe et condamnèrent au bûcher des Béghards qui n'avaient commis d'autre crime que de la professer. « Des hommes néfastes, qui se nomment eux-mêmes frères de l'extrême pauvreté, disent et affirment qu'ils imitent l'exemple du Christ et observent l'Évangile. Ils disent aussi qu'ils n'ont rien ni en propre ni en commun. En cela ils préfèrent leur vie et leur mode de vivre à l'état des apôtres. Ils disent aussi qu'ils n'ont point part à la propriété de leurs vêtements et des autres choses dont ils se servent et que Dieu seul est le maître de leurs biens [1] ». Cet acte inquisitorial nous donne d'intéressants détails sur ces associations religieuses : elles avaient des maisons et étaient régies par un des frères [2] chargé de la répartition des aumônes ; il la réglait à son gré ; plusieurs fois l'an les Béghards s'assemblaient et se disaient réunis par l'esprit saint. Ils s'imaginaient pratiquer la pauvreté évangélique et l'imitation du Christ mieux que les religieux : aussi ne voulaient-ils relever que de l'Évangile et croyaient-ils posséder dans leur état une perfection qui les mettait au-dessus du pape et des prélats, des excommunications et de la juridiction ecclésiastique.

Celui qui voulait vivre avec eux se présentait et,

1. Cod. 4201 de la bibliothèque de Vienne : « Isti articuli inventi fuerunt in examinatione Beghardorum haereticorum in Metis per D. Episcopum Metensem et fratrem Garinum inquisitorem haereticae pravitatis, anno 1334 » publié par Döllinger, *Sektengeschichte*, II, p. 403.

2. On l'appelait « non praelatum vel magistrum sed servum », *id.* L'acte dont nous parlons relève ce détail comme contraire à la hiérarchie ecclésiastique : l'administrateur doit occuper une place plus élevée que les administrés.

le genou fléchi, recevait de leurs mains un vieux vêtement qu'il devait porter. L'inquisiteur n'incrimine ni la pureté de leur vie, ni la sévérité de leurs mœurs ; quelques-unes de ses accusations prouveraient en faveur de leurs idées morales : ils n'admettaient point qu'un homme pût tuer un autre homme, même en vertu d'un arrêt juridique ; ils se refusaient à révéler leurs complices disant qu'ils croiraient pécher mortellement s'ils laissaient échapper une parole qui fît du tort à un autre homme. D'autre part, il ne serait pas injuste de taxer frère Garin d'une certaine mauvaise foi : il les accuse de ne point vouloir jurer de dire la vérité, avec l'arrière pensée de recourir au mensonge ; or nous savons que beaucoup de ces Béghards et notamment ceux qui avaient quelque affinité avec les Vaudois n'admettaient pas le serment : il leur reproche de ne point confesser toutes leurs erreurs « car en bien des points ils croient ne pas pécher » comme s'il était possible de confesser comme une faute un acte qu'on croit innocent. A l'article de mort, dit-il encore, ils n'invoquent point la Vierge et les Saints ou ne prient pas les assistants de les invoquer « par quoi ils prouvent qu'ils persévèrent dans leur malice[1] ». C'est la doctrine et la pratique de la pauvreté que l'évêque de Metz et l'inquisiteur veulent atteindre en ces Béghards : comme ils n'appartenaient à aucun ordre approuvé, il était aisé de faire ressortir le scandale de leur prétention à la vie par-

1. *Id.*, p. 405.

faite : à cela près leurs idées étaient les mêmes que celles des Spirituels franciscains : peut-être s'y était-il mêlé quelque influence vaudoise comme certains traits le donnent à penser. Quoi qu'il en soit on ne trouve chez eux aucune trace des hérésies du Libre Esprit. Ils se rapprochent beaucoup des Béghards orthodoxes, c'est-à-dire de ceux qui, sans être affiliés aux Tiers-Ordres, menaient à l'écart du monde une vie conforme aux lois générales de l'Église et à leur idéal de pauvreté. Leur orthodoxie ne les sauvait pas de la persécution ; elle était toujours suspectée, car les Béghards hérétiques avaient même apparence que les orthodoxes : lors même qu'elle était irréprochable, les ordres religieux ne se résignaient pas à tolérer leur redoutable concurrence. Vers la fin du siècle cette inimitié devait se développer encore, les religieux aspiraient à en finir avec leurs rivaux laïques ; la lutte se termina par leur triomphe, ils gardèrent le monopole de la pauvreté.

Les condamnations pontificales n'avaient pas ralenti l'activité du Libre Esprit : dans les pays du Rhin, en Saxe, en Thuringe, il couvait comme un feu caché ; un événement imprévu le découvrait parfois et l'on restait atterré devant les lueurs sauvages de cette excessive doctrine. Nous avons de cette époque trois documents de grande valeur où elle nous apparaît sous ses traits coutumiers. L'un d'eux est la confession d'un certain Johann de Brünn[1], qui, après avoir vécu vingt-huit ans

1. V. Wattenbach. *Uber die Secte der Brüder vom freien*

avec les pauvres frères de Cologne, fut pris de repentir et entra dans l'ordre des dominicains : il semble qu'on lui ait imposé pour pénitence un complet aveu de ses égarements et qu'on les lui ait pardonnés en considération de l'aide qu'il devait apporter à l'Inquisition. Ce document confirme ce que nous savions déjà du Libre Esprit : il y ajoute de curieux détails sur la vie des frères et sur leurs abberrations morales. L'étrangeté de ces débordements est telle qu'on se demande parfois si l'on n'a pas sous les yeux une pièce fantaisiste, un de ces écrits à tendance, où un adversaire désagréable ou détesté est chargé à plaisir des imputations les plus honteuses : pourtant, tel qu'il est, ce rapport concorde avec ce que nous savons d'autre part ; au fond il n'enferme rien qui passe les excès ordinaires de la folie religieuse et nous n'avons pas le droit d'en repousser *a priori* l'authenticité [1].

Cet homme vivait à Brünn, marié et dans une certaine aisance lorsqu'il s'avisa de vouloir par-

Geiste. Sitzungsberichte der K. Akademie zu Berlin, 1887. Wattenbach publie dans cette étude différentes pièces qui proviennent d'un manuscrit de Greifswald (bibliothèque de l'église Saint-Nicolaï). Nous y trouvons entre autres cette confession de Johann de Brünn. Son frère Albert qui avait mené la même vie confirme l'exactitude de ces aveux. L'interrogatoire est dirigé par Gallus de Neuhaus de l'Ordre des dominicains, le même qui en 1335 fut nommé par Benoît XII inquisiteur pour le diocèse de Prague « Ego frater Johannes de Brunna ordinis Praedicatorum interrogatus fui a fratre Gallo ejusdem ordinis et inquisitore hereticae pravitatis in regno Bohemiae, si vellem sub juramento dicere meram veritatem de secta beghardorum et beghinarum et in libertate spiritus viventium » v. Wattenbach, p. 529.

1. Voir les quelques réserves que fait sur ce document Haupt, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XII, p. 86.

venir à la vie parfaite ; un de ses amis lui représenta l'excellence de la pauvreté et lui donna le conseil de s'en aller vivre parmi les Béghards qui la pratiquaient mieux que personne en la chrétienté. Il vendit ses biens, en laissa la moitié à sa femme, partit seul avec le reste et vint à Cologne dans une maison de pauvres située près de Saint-Stéphane ; à genoux devant les frères, il sollicita la faveur d'être admis. Il promit d'observer la pauvreté volontaire, abandonna la partie de son bien qu'il avait apportée, reçut une tunique rapiécée et s'en fut mendier avec les autres. Les règles étaient sévères et tendaient à réprimer tout mouvement de la volonté propre. Il fallait prier, méditer[1], s'exercer dans les actes auxquels on répugnait le plus. Mais lorsqu'on était parvenu à la liberté de l'Esprit tout devenait permis. L'homme libre avait le droit de céder à tous ses désirs, de satisfaire tous ses caprices ; sa nature s'épanouïssait dans toutes les œuvres de la nature[2]. Dieu était en lui totalement et corporellement[3] ; tous ses mouvements étaient divins.

Aussi s'abandonnait-il sans remords aux jouissances les plus infâmes[4] ; le reste des hommes

1. « Deo perfruendo interius ». Wattenbach. p. 531.

2. « Ego sum de libertate naturae et omnia quae natura mea appetit, satisfacio et concedo sufficienter..... quia spiritus liber est et cum hoc sum homo naturalis et ideo oportet libere satisfacere operibus naturae ». *id.*, p. 533.

3. « Deus totaliter et corporaliter est cum eis », *id.*

4. « Sic et caro libere agat opera naturae sine omni peccato sive sit cum una muliere sive cum pluribus », *id.* « Item si actum sodomiticum cum masculo desideraret, debet libere et licite exercere sine omni peccato, quia alias liber spiritus non est », *id.*, 535.

n'était à ses yeux qu'une foule servile dont il pouvait user à sa guise. Les frères se donnaient le droit de garder l'argent qu'ils trouvaient, de prendre l'argent des faibles et des infirmes qu'ils rencontraient en chemin[1] : de tuer qui les gênait, sous ce beau prétexte que le défunt s'en allait par leur grâce vers le principe originel d'où il était venu[2]. Sûrs de posséder la vérité divine, ils ne reculaient pas devant les pires mensonges[3]. L'extrême impureté de leur vie ne les retenait pas d'affecter de pieux dehors : ils cachaient aux prêtres leurs péchés graves, mais leur avouaient avec contrition leurs fautes vénielles, ce qui leur attirait grande réputation de sainteté : ils s'approchaient souvent de la communion[4]. Toutes les ressources de la fausse dévotion leur étaient bonnes à voiler leurs turpitudes. Les couvents de ces frères de la pauvreté étaient le théâtre d'affreux désordres[5] : la pratique de la liberté, l'application à la vie humaine du dogme de la toute-puissance divine dégénérait en d'odieuses orgies[6]. S'il se trouva parfois parmi

1. *Id.*, p. 533. « Item de jure poteris mentiri et homines decipere qualitercumque poteris et de hoc non habeas conscientiam, quia liber effectus es a peccatis », *id.*, p. 532.

2. « Quia interfectum transmisisti ad suum originale principium a quo effluxit », *id.*, p. 533 et 534. Et « Quia illa bona Deus sibi commisit ut ea mihi ministret, et ego in eternitatem transmitterem », *id.*, p. 535.

3. *Id.*, p. 534.

4. *Id.*

5. « Inter ducentos beghardos ac libertatem tenentes vix unus invenitur qui non tenetur ad praedictos articulos. » *Id.*, p. 536.

6. *Id.*, p. 534. La confession de Jean de Brunn est un document assez mal ordonné. Elle débute sous forme de récit, puis elle expose l'enseignement que le procurateur donne au nouvel initié, puis elle reprend la forme d'une relation ; mais cette fois c'est une relation

eux des hypocrites heureux de cacher derrière de hauts principes la bassesse de leur caractère, il semble que la plupart aient agi sincèrement. Avant d'arriver au point où toute jouissance leur était permise ils se soumettaient aux plus dures épreuves : leur vie ressemblait à celle des Ordres les plus rigoureux ; ils aspiraient à briser leur volonté, à anéantir leur personne pour la retrouver comme une pure gloire en le resplendissement divin. Il semble qu'épuisés par les fatigues de cette longue ascension ils aient chancelé en apercevant au sommet le déroulement de l'Infini. Le mécanisme et les macérations détruisent le sens de la vie normale et précise : l'individu désemparé est une proie facile au vertige moral, à la folie religieuse. S'il n'a point usé toute sa nature dans cette recherche méthodique et exaspérée de Dieu, s'il lui reste quelque force par de là l'anéantissement auquel il s'efforçait, le reste indompté de sa nature et de sa force déborde furieusement[1].

De la même source que cette confession de Jean de Brünn provient l'interrogatoire du Béghard Jean Hartmann par le célèbre inquisiteur Walter Kerling[2]. Nous y lisons l'exposé des mêmes doc-

de tissu serré en courtes propositions, qui sentent le style ordinaire des inquisiteurs : Item dicunt... item habent signa inter se... Elle se termine sous forme d'exposition personnelle Il est vraisemblable que Jean de Brünn et l'inquisiteur Gallus ont coopéré à sa rédaction

1. Le même manuscrit de Greifswald renferme une autre relation de la vie des pauvres frères. Wattenbach, *l. c.*, p. 254 ; mais il n'y est point parlé des conséquences excessives de la liberté spirituelle. La valeur de ce document est il est vrai beaucoup moindre. L'auteur n'a pas été mêlé à la vie de ces sociétés.

2. A. Erfurt en 1367. Le même interrogatoire se trouve aussi

trines : l'Homme Dieu, impeccable, maître et roi de toutes les créatures, frémissant d'orgueil, éperdu de jouissance[1]. Un tel homme est un libre Esprit[2]. Quelques années avant la condamnation de Jean Hartmann on avait brûlé à Spire un Béghard du nom de Berthold qui croyait à la possibilité d'atteindre en la vie de ce monde la perfection spirituelle[3]. Enfin peut-être faut-il rattacher au Libre Esprit quelques-unes des idées et quelques-uns des désordres qui se manifestèrent vers le même temps chez ces irréguliers franciscains qu'on appelait les fraticelles[4].

Les docteurs mystiques s'élevèrent contre les conséquences que l'on prétendait déduire de l'identification avec Dieu ; il leur importait de distinguer la vraie liberté spirituelle de cette apparence

dans un manuscrit de Munich. Cod. Aug. S. Ulrici, 86, cité par Döllinger, *o. c.*, p. 384. L'interrogatoire a lieu d'après les articles de la bulle de Clément V « ad nostrum ».

1. « Quod talis liber redditur impeccabilis... et si natura inclinaret ad actum venereum, potest licite ipsum perficere cum sorore vel matre et in quocumque loco sicut in altari. » Döllinger, p. 386. — « Sic et mulieres creatae sunt ut sint ad usum illorum qui sunt in libertate spiritus. » *Id.*, 387.

2. « Liber spiritus id est ein fry Geist. » *Id.*, p. 386. Il semble qu'il y ait eu vers ce temps à Erfurt tout un mouvement de libres esprits. Corner nous apprend qu'en 1368 un Béghard périt sur le bûcher pour ses pratiques immorales. V. Mosheim, *l. c.* Dans l'interrogatoire de Jean Hartmann la liberté d'esprit est ainsi définie : Quod totaliter cessat remorsus conscientiae et quod homo redditur impeccabilis.

3. Année 1356. V. Mosheim, p. 320 et suivantes. La relation de ces Béghards aux doctrines du Libre Esprit est beaucoup moins précise que dans les cas précédents ; les erreurs qu'on leur reproche sont moins excessives et n'atteignent point les mœurs.

4. V. Ehrle, *o. c.*, p. 179 et le procès de Paolo Coppo, devant l'inquisiteur Simon de Spolète à Rieti en 1334. Cf. cet acte avec le texte de Corner.

odieuse que des exaltés ne craignaient pas de lui donner. Tauler, Suso, Ruysbrock protestent contre les faux hommes libres [1]; nous trouvons dans les

1. Nous ne faisons ici qu'indiquer la position de ces théologiens mystiques à l'égard des doctrines du Libre Esprit. Leurs idées et leur rôle ne pourront être étudiés que dans le prochain volume. Nous sommes forcés, dans ce chapitre, de faire abstraction de tout le mouvement spirituel qui en relève directement, de ces hommes qu'on a appelés les Amis de Dieu et qui forment un groupe si curieux ; à vrai dire, leurs idées ne sont point liées étroitement au Libre Esprit ; elles sont plutôt la suite des spéculations d'Eckart. Nous voulons citer entièrement, à cause de son importance, l'un des passages caractéristique de Tauler sur les frères du Libre Esprit ; pour plus de clarté nous employons la traduction qu'en donne Preger, *o. c.*, vol. III, p 133. « Darum stehen sie, ledig aller Unterthänigkeit ohne einiges werk aufwärts oder niederwärts, recht wie ein Werkzeug ledig ist und auf seinen meister wartet, wenn er arbeiten will ; denn ihnen dünket, arbeiten sie etwas, so werde Gott in seinen Werken gehindert und darum setzen sie sich ledig aller Tugenden. Also ledig wollen sie sein, dass sie nicht wollen denken noch Gott loben auch nichts haben, noch erkennen, noch leben, noch bitten, noch begehren ; denn alles was sie bitten mögën, haben sie, und also meinen sie, dass sie im Geiste arm seien, weil sie ohne eigenen. Willen sind und alle Eigenschaft verlassen haben ohne Verkiesen wie sie meinen. Auch der Tugend übung wollen sie frei sein und niemand gehorsam weder dem Papst, noch dem Bischof, noch dem Pfarrherrn ; alles dessen, vomit die heilige Kirche umgehet, wollen sie frei sein. Sie sagen öffentlich, solange der mensch nach Tugenden strebet, so ist er noch unvolkommen, und weiss nicht von geistlicher Armut, noch von dieser geistlichen Freiheit... Sie dünken sich erhaben über alle Engel und alles menschliche Verdienst und glauben so dass sie nicht wol in Tugenden zunehmen können, noch auch Sünde thun. Was die Natur begehrt, däs können sie, ihrem Gedancken nach, freimütig thun, ohne Sünde, weil sie zu der höchsten Unschuld gekomen seien und ihnen kein Gebot oder Gesetz gesetzt sei ; wozu also ihrer natur gelüstet, dem folgen sie, damit die Ledigkeit des Geistes ungehindert bleiben könne. » Pr. 21. Ruysbroek. *De vera contemplatione, Coloniae*, 1609, 4°. C. 18 et s., p. 607, définit ainsi ces doctrines : « Nous sommes Dieu par nature ; dans notre être éternel nous étions sans Dieu ; par l'effet de notre libre arbitre, nous sommes sortis de l'être absolu pour paraître dans le monde ; Dieu ne sait, ne veut, ne peut rien sans nous ; nous avons créé avec lui l'Univers. Nous ne croyons pas en Dieu, ne l'aimons pas, ne le prions pas, car ce serait avouer qu'il est autre chose que nous. Toute différence personnelle est

traités de Rulman Merswin[1] des allusions à ces gens qui ne craignent point d'élever le dérèglement de leurs mœurs au sommet de la vie spirituelle. Le vrai ami de Dieu n'est point libre de la loi du Seigneur, ni de l'usage de la vertu. Personne ne peut s'unir à Dieu en toute intimité sans la tendresse divine et le désir divin : la sainteté suppose l'action, et nul ne peut s'affranchir de l'action ; car elle est la participation à l'œuvre divine en toute reconnaissance et en toute simplicité. On ne s'élève point à Dieu sans un effort de la volonté et de l'intelligence et pour s'ensevelir en lui et goûter la saveur de son repos, il faut une incessante exaltation d'amour[2].

Le Néant divin est un Néant créateur d'Être, c'est-à-dire qu'il se détermine et s'informe. Aussi n'est-il point comme le voudraient les égarés, la sauvagerie mystérieuse et sans nom qui se meut dans l'absolue liberté, sans loi et sans règle[3]. L'Unité de l'Être n'abolit pas la distinction des manières d'être. Pour s'être retiré du principe de la vie et du mouvement, l'esprit ne s'en est pas affranchi à jamais : il opère dans sa sphère intime, selon le

abolie au sein de l'unité divine. S'affranchir de toute loi, ne se préoccuper ni de connaissance, ni d'amour. » V. Jundt. *Histoire du panthéisme populaire*, *l. c.*

1. Nous comptons parmi les œuvres de Rulman Merswin celles qu'on a attribuées au pseudo-Ami de Dieu de l'Oberland. Le P. Denifle dans une série d'études remarquables que nous exposerons et discuterons dans notre prochain volume, a définitivement détruit la légende de l'Ami de Dieu et ramène à une invention de Rulman Merswin tout ce que nous savons de ce personnage.

2. Tauler. Pr. 31.

3. Diepenbroeck. *H. Suso's leben und Schriften*, Regensburg, 1829, t. III, c. 7, p. 442.

mouvement universel, le rythme de son action se mesure au tressaillement de la vie infinie.

Plus encore que les protestations théoriques, les progrès de l'Inquisition en Allemagne et le fanatisme aveugle de l'empereur Charles IV devaient hâter l'étouffement de toutes ces sectes religieuses. En l'année 1368, le pape enjoignit aux autorités séculières de prêter main-forte à son inquisiteur Louis de Caliga ; son appel fut entendu. Par trois ordonnances successives de l'année 1369, l'empereur Charles IV étendait les privilèges de l'Inquisition et lui abandonnait pour y établir ses tribunaux et ses prisons les maisons des Béghards convaincus d'hérésie[1] ; peu de temps après, au lieu des deux inquisiteurs nommés pour l'Allemagne, il en fut pourvu cinq[2]. Le pape Grégoire leur fit les recommandations les plus sévères. L'accord du pape et de l'empereur devait avoir de grands effets. Pour commencer, on brûla tous les livres, traités, sermons écrits en langue vulgaire, où l'hérésie se glissait si aisément[3] ; de la sorte il disparut bien des ouvrages qui nous eussent été précieux pour l'histoire religieuse de ce temps : les écrits en langue allemande étaient déjà très répandus : ce fut une déplorable hécatombe. Des condamnations nombreuses et sévères jetèrent le trouble parmi les dissidents. Mais ils tardaient à se rendre : si âpre

1. Voir Wilmans. *Zur Geschichte der römischen. Inquisition.* Sybels historiche Zeitschrift, 1879.

2. Bulle du 23 juin 1372.

3. Ordonnance de Charles IV du 17 juin 1369 confirmée avec quelques restrictions par le pape Grégoire XI le 22 avril 1376. *Id.*

que soit une persécution, elle ne détruit jamais tous les germes de l'indépendance : il en est toujours qui se dissimulent et qui reprennent plus tard leur développement interrompu : le zèle des persécuteurs se relâche parfois : le pape Grégoire XI enraya du reste l'effet de ses premières décisions par des recommandations plus modérées[1]. Les Franciscains, à qui l'empereur Charles IV était hostile, prirent à maintes reprises la défense de leurs clients.

Nous trouvons encore en ce temps de nombreuses preuves de la vigilance des évêques ; pourtant, dans les dernières années du siècle, l'hérésie tend à disparaître[2]. Ce que l'on reproche aux Béghards, c'est surtout leur mendicité et leur organisation autonome. L'évêque de Strasbourg, en une ordonnance de 1374[3], refuse de la reconnaître ; il est interdit par les canons de fonder de nouveaux ordres ; quiconque veut entrer en religion n'a qu'à choisir parmi les ordres déjà existants.

Les Béguines n'ont pas le droit de porter ces vêtements singuliers qui les distinguent des autres femmes[4], de tenir des réunions, d'élire des supé-

1. Voir Mosheim, p. 397 et 402.

2. C'est ainsi qu'à Cologne, Guillaume de Gennep, successeur de Walram, mort en 1349, fut le dernier évêque qui procéda contre les Béghards hérétiques : son édit de 1357 est le dernier que nous connaissions en cette ville. Au siècle suivant Nicolas de Cuse n'y trouvait plus trace des sectes dont nous avons parlé. V. Mosheim, *l. c.*

3. V. Haupt, *l. c.*, p. 562. Il cite l'édit de l'évêque Lambert de Strasbourg d'après le Codex Colmar. nº 29

4. « Se a communi habitu aliarum mulierum Christi fidelium in palliis, tunicis et peplis segregando et in singulari forma, scissura et colore hujusmodi habitum differendo. » *Id.*

rieures, de choisir leurs directeurs religieux[1]. Elles ne doivent pas mendier, puisqu'elles sont pour la plupart valides et que le concile de Vienne leur a interdit de vivre de la charité. Des mesures de rigueur menaçaient les opiniâtres ; un délai de six jours leur était donné pour rentrer dans la vie chrétienne.

Nous trouvons les mêmes reproches dans le traité que Wasmod de Hombourg[2] publia vers la fin du siècle contre les Béghards. Il semble toutefois que ceux contre lesquels il a procédé comme inquisiteurs n'aient pas été à l'écart des hérésies vaudoises[3] ; toutes les déformations de l'orthodoxie devaient trouver créance parmi ces gens simples, préoccupés du meilleur, en quête d'une doctrine qui leur assurât le bonheur et le salut. Ces pieuses gens portaient de mauvais vêtements de même cou-

1. C'était une des grandes raisons d'inimitié du clergé séculier que cette affiliation des Béghards à des réguliers. Le clergé avait maintes fois protesté contre cette ingérence des moines dans les fonctions pastorales : voir par exemple Schmidt. *Note sur le couvent et l'Eglise des dominicains de Strasbourg*, 1876. A sa requête le concile de Vienne avait restreint sur quelques points les privilèges des Ordres religieux et garanti les droits du clergé paroissial. Tout cela n'empêche pas les Ordres d'empiéter sur les attributions des séculiers.

2. Wasmod de Hombourg, inquisiteur de Mayence et plus tard professeur de théologie à l'Université de Heidelberg, fut chargé en 1392 par l'archevêque Conrad II de la procédure contre les Vaudois. Il semble qu'il ait aussi procédé contre les Béghards. Le traité dont il s'agit fut composé entre 1395 et 1404. Il en existe deux manuscrits l'un de Francfort, l'autre de Mayence qui paraissent faits d'après un modèle commun. V. Haupt, *l. c.*

3. Wasmod leur attribue par exemple les idées suivantes : que l'église se réduirait à leur cercle, que le clergé n'a pas le pouvoir de délier, à cause de son état de péché ; que le prêtre en état de péché mortel ne peut consacrer ; qu'on peut exercer le sacerdoce sans consécration.

leur, vivaient en commun d'une vie assez dure, s'obligeaient à l'obéissance envers le supérieur et ramassaient des aumônes ; ils parcouraient les rues par deux ou par trois, à la file, psalmodiant à plusieurs voix, demandant leur pain pour Dieu, faisant la guerre aux autres pauvres[1] ; ils n'admettaient au partage que ceux de leur secte, qu'ils traitaient comme de saints personnages, lavant leurs pieds, fléchissant le genou devant eux. Ils se croyaient la fleur de la chrétienté : les limites de leur étroite église enfermaient tout le bien ; ils accomplissaient ponctuellement les devoirs religieux ; rien ne nous permet de croire qu'ils aient attaché aux actes rituels une valeur symbolique[2] ;

1. « Ut grues incidunt, voces altiores et bassiores, grossiores, et graciliores secundum sub et supra formant et aliqui non ad domos, sed in plateis mendicant, per medium platearum incedentes panem propter deum petunt nec modum aliorum pauperum sequuntur, nunquam in honorem beatae virginis et aliorum sanctorum vel sanctae crucis, etiam in festivitatibus eorumdem, elemosinas petunt Alios pauperes, quos evangelium pauperes vocat, utpote caecos, claudos, leprosos, surdos, incarceratos et confractos penitus abhominant nec cum eis elemosinas dividunt nec hospitantur. Pauperes autem sectae, quos sanctos reputant, advenientes cum gaudio suscipiunt, pedes lavant, hospitantur et ante eos geniculantur. Sacerdotes suae sectae, quos raro vidi sapientes, sed simplicitatem asininam habentes, stolidos et excerebratos, ebetes et quasi semifuriosos, minus sanctos caeteris fratribus reputant et, si qui ex eis sacerdotes fiunt, dicunt conditionem eorum multum deterioratam. » Cité par Haupt, *o. c.*, p. 572.

2. Wasmod, après avoir rapporté qu'ils multiplient les prières et usent fréquemment de la communion, les accuse de nier le sacrement de l'autel : mais le seul argument qu'il produise est très faible ; c'est le fait que beaucoup d'entre eux, au moment de la consécration, gardaient leurs capuces, ou, au lieu de se prosterner, remuaient les lèvres pour prier. D'autre part, quand il leur attribue une négation dogmatique de la transsubstantiation, cela se rapporte sans doute aux Vaudois condamnés en 1393 à Bingen et dont Haupt a retrouvé les aveux dans un manuscrit de Mayence, voir Haupt, *l. c.*

pourtant, sur l'article du jeûne, ils prenaient des libertés[1]. On les accuse d'avoir prié nus : peut-être ne faut-il pas chercher ailleurs l'origine des débordements qu'on leur reproche et qui sont loin d'être prouvés[2]. Ils semblaient jouir de la faveur populaire, à ce point que l'inquisiteur se plaint que l'exercice de la justice en soit contrarié[3]. Quoiqu'il les appelle un ramassis de gens déréglés, d'êtres corrompus et d'hérétiques, c'étaient, somme toute, d'assez braves gens, d'esprit trop simple pour comprendre des doctrines subtiles, comme celle du Libre Esprit, par exemple[4] : leurs innovations religieuses sont médiocres et viennent surtout d'un vif sentiment de l'Évangile[5].

1. D'après le texte « et omnia quae vobis apponuntur manducate. »

2. « Repertum est quod inter eos viri et mulieres delicatis cibariis in domibus divitum ingurgitati et vino, in quo luxuria est, contra dictum apostoli inebriati passionis ignominiae incidunt immutantes cursum naturalem in eum qui est contra naturam, in desideriis carnis invicem exardentes masculi in masculos, feminae in feminam turpitudinem operantur et quia se sapientes dicunt stulti fiunt justa dei permissione, qui castitatem voverunt peccatis obruuntur. » Cité par Haupt, p. 574.

3. Le fait n'est pas extraordinaire ; à Cologne, par exemple, en 1375, les magistrats prirent auprès du pape Grégoire XI la défense des Béghards ; il se peut que cette démarche ait déterminé le pape à donner la bulle « ad audientiam nostram » (1377) qui révoquait ses sévérités antérieures. V. Haupt, *l. c.*

4. Lorsqu'ils affirmaient leur perfection et leur infaillibilité morale, ils se fondaient non sur des théories philosophiques mais sur leur rigorisme chrétien. V. Haupt, *l. c.*

5. Comparer le petit traité publié par Haupt. *Zeitsch. f. Kirchengeschichte*, XII, 1890-91 (*Cod. Michelstadt Chart. saec.*, XV), fol. 223b, 224b. La tendance des Béghards à renoncer à toute propriété, et à suivre l'exemple de Jésus en s'abstenant du travail personnel y est marquée fortement ; le but suprême de leur ascétisme est l'affranchissement du « Parfait » et sa liberté à l'égard des lois morales ; mais on ne sait si cette affirmation repose sur des faits

Cette faveur populaire, qui paraissait une protection, devait contribuer à leur perte définitive : elle se traduisait par d'abondantes largesses, auxquelles les moines mendiants regrettaient de n'avoir point part : les Franciscains étaient plus disposés à la douceur, car beaucoup de ces Béghards faisaient partie de leurs Tiers Ordres. Mais les dominicains poussaient les choses à l'extrême. Un violent conflit s'éleva à Bâle : l'adversaire le plus opiniâtre des Béghards, Johann Mülberg[1], soutenait que la mendicité n'est permise qu'aux quatre Ordres reconnus : prêcheurs et minorites, Augustins et Carmélites. A ces ordres seuls, en échange des grâces spirituelles qu'ils contribuent à répandre, il était permis de prélever des aumônes, non point comme une créance, mais comme un don gratuit[2]. La foule des Béghards mendiants, par la fausse interpréta-

observés ou si l'inquisiteur la conclut de leurs principes. « Primo credunt se habere perfectiorem statum omnium religiosorum et mendicantium excellentiorem. » Haupt, 88. « ... Item laborant ad quamdam equalitatem, quam habuerunt in statu innocentiae primi parentes, ut per exercitia gravia sensualitatem coerceant ratione, quo facto licet sensualitate extincta uti omnibus delectabilibus absque timore, quamvis caro delectatur. » *Id.*, p. 90.

1. Dans sa *Materia contra beghardos. Cod. Colmar*, 29. (Chart. saec. XV). Voir Haupt, *l. c.*

2. Ex prenotatis summarie patet, quod auctoritates multae veteris et novi testamenti, lex divina, jus naturale, dicta sanctorum vitaque, exemplar eorum, statuta canonica, lex civilis, vita patrum dictaque doctorum implicite et expresse reprobant, prohibent, et damnant mendicitatem sola Augustiniensium, Carmelitarum, Predicatorum et Minorum, miserabilium personarum mendicitate excepta ; similiter damnant curiositatem praesertim eorum, qui ratione pretensae sanctitatis de aliorum labore pasci volunt et vestiri. » Cod. Colmar, 29, folio 136^b cité par Haupt. — Johann Mülberg prétendait interdire la mendicité aux Tiers Ordres eux-mêmes. Comparer le petit traité qu'analyse Haupt, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XII, p. 87.

tion qu'elle donnait de l'Évangile, se rendait coupable d'hérésie. Les dominicains eurent le dessus, l'évêque et les magistrats prononcèrent en 1411 la dissolution de toutes les associations des Béghards[1]. L'Université d'Heidelberg, les juristes de Strasbourg avaient déjà pris des décisions analogues.

Les Béghards semblaient vaincus[2].

La complexité des faits que nous venons d'exposer est telle qu'il ne paraîtra peut-être pas inutile à la fin de ce chapitre de les retracer à grands traits.

La secte du Libre Esprit admet l'identité de la créature et de Dieu. En Dieu, c'est-à-dire au plus profond de sa vie intime, l'homme trouve la Liberté. Cette liberté est conçue soit comme un renoncement au monde, comme l'abdication de toutes les images et de toutes les choses d'ici-bas, soit comme la pleine affirmation de tout le désir humain.

Les principes panthéistes de la secte tolèrent l'une et l'autre conclusion : la séduction du plaisir, la faiblesse de la chair et cette grande loi psychologique que « qui veut faire l'ange fait la bête » entraînent à tous les débordements ceux que l'on connaît sous le nom de Frères du libre esprit, de l'extrême pauvreté, une bonne partie des Béghards et des Fraticelles. Au contraire, les Ortlibiens et d'autres groupes de Béghards et de Béguines se réfugient dans un ascétisme rigoureux. Ortlibiens et Frères du Libre Esprit sont deux variétés d'une

1. Le conflit durait depuis 1400 ; tout le clergé, le conseil et la bourgeoisie s'y trouvèrent peu à peu impliqués.

2. Voir Haupt, *l. c.*

même espèce et non deux espèces différentes. Les doctrines théoriques de la secte n'ont guère changé : dans tous les actes de l'inquisition, dans toutes les ordonnances épiscopales, dans toutes les bulles pontificales, nous les trouvons telles que les avaient définies le Liber Manualis d'Albert le Grand[1].

Sans qu'on puisse l'établir d'une manière irréfutable, il est permis de croire qu'elles procèdent directement des idées d'Amaury de Bène et de ses disciples, et par leur intermédiaire du panthéisme de Scot Erigène.

L'hérésie du Libre Esprit trouva parmi les Béghards et les Béguines un accueil empressé : mais il ne faut point, comme on l'a fait parfois, taxer d'hérésie tous les Béghards : nous pouvons distinguer : 1° des Béghards orthodoxes, c'est-à-dire ceux qui, sans rejeter aucun des dogmes et aucun des commandements de l'Église, vivaient dans des sortes de couvents, assujettis à des règles à demi-religieuses ; 2° des Béghards affiliés aux Tiers Ordres ; 3° des Béghards hérétiques. Nous avons montré pour quelles raisons les béguinages devaient si aisément devenir des foyers d'hérésie. Nous trouvons en effet dans beaucoup d'entre eux trace

1. Les documents originaux que nous avons étudiés à propos de la secte du Libre Esprit sont les suivants : le Formulaire d'Albert le Grand, et les 27 propositions qui y sont annexées, les documents que l'Anonyme de Passau nous fournit sur la secte des Ortlibiens, l'Ordonnance d'Henri de Virnebourg de 1306, les Clémentines et en particulier la bulle « Ad nostrum » (1311), le rescrit de Jean de Dürbheim (1317) et les lettres et ordonnances du même prélat (1318, 1319, etc.) certains passages très précis de Tauler, de Suso et de Ruysbroek, la confession de Jean de Brünn, l'interrogatoire de Jean Hartmann, l'édit de l'évêque Lambert, de Strasbourg (1374).

de toutes les hérésies de l'époque : Libre Esprit, doctrines des Vaudois, des fraticelles, etc., etc. Parmi les Béghards orthodoxes, il y a lieu de distinguer ceux qui menaient une vie mendiante et parfois vagabonde, ceux qui vivaient du produit de leur travail et de quelques fondations pieuses ; ceux enfin qui se retiraient du monde avec leurs biens et vivaient de leurs propres ressources : à vrai dire, nous ne trouvons d'exemple de cette dernière catégorie que parmi les femmes. Il est vrai d'ajouter que ces trois variétés étaient très près l'une de l'autre, qu'on avait la plus grande peine du monde à les distinguer, et qu'elles étaient sans cesse brouillées par la persécution.

L'Église poursuivait dans les Béghards : la concurrence laïque qu'ils faisaient aux ordres religieux (la mendicité étant considérée comme le privilège des quatre ordres mendiants reconnus) les idées dangereuses pour sa suprématie que contenait leur doctrine de la pauvreté (renoncement au pouvoir temporel, ruine de l'organisation ecclésiastique et de la hiérarchie), les vagues idées communistes que quelques-uns y rattachaient : la théorie de l'autonomie dans l'Église, c'est-à-dire cette idée qu'un individu ou qu'un groupe social a le droit de se prescrire à soi-même sa manière de vivre, enfin les hérésies spéculatives qu'ils adoptaient, en particulier l'Amalricianisme et le panthéisme déformé de Scot Érigène.

Mais sa persécution est entravée par la crainte de détruire injustement un véritable foyer de vie spirituelle et par des raisons politiques. Beaucoup de ces

Béghards vivent sous la protection des Ordres mendiants, à couvert de leurs privilèges. Selon que le clergé diocésain et la papauté veulent atteindre ou ménager les Ordres mendiants et surtout les franciscains, la persécution s'active ou se relâche. Les conflits avec l'Empereur et les villes compliquent aussi cette situation. D'autre part la politique des Ordres religieux à l'égard des Béghards varie elle aussi.

Dans la secte du libre Esprit et les doctrines qui y attiennent nous avons étudié une transformation populaire du Néoplatonisme : les intermédiaires ont été Scot Érigène et la conscience religieuse du peuple : l'école mystique de maître Eckart va nous montrer une forme savante et philosophique de la même doctrine : c'est Denys de l'Aréopage, peut-être aussi Scot Érigène et la philosophie des pères qui relient la philosophie ancienne à celles que nous allons étudier.

CHAPITRE VI

MAITRE ECKART DE HOCHEIM

L'oubli de la vie réelle est le commencement de la vie mystique. Les écrivains mystiques volontiers mettent au jour leur nature et leur expérience intime ; ils n'attachent pas d'importance aux événements et à l'histoire. Aussi n'est-ce pas en leur œuvre qu'on trouve les renseignements nécessaires à leur biographie. Il en résulte parfois de l'incertitude et de l'imprécision. Lorsqu'il s'agit d'un moine comme fut maître Eckart, la difficulté est plus grande encore. On arrive aisément à connaître la disposition générale de sa vie, car elle est ordonnée suivant les règles monastiques, et les actes officiels en qui elle se résume nous ont été assez exactement transmis par les historiographes de l'Ordre : nous savons à peu près le temps qu'il passa à étudier et quel fut le plan de ses études ; nous savons quelles fonctions il exerça et dans quelles circonstances : toutes ces données ne s'écartent pas du schéma qui détermine rigoureusement l'existence d'un dominicain du XIV^e^ siècle.

Malheureusement ce sont des faits très généraux

et le retentissement qu'ils eurent en sa conscience personnelle s'est perdu dans un sévère silence. Entre cette vie uniforme et bien réglée au dehors et l'envolée hautaine de son esprit à l'intérieur, il manque un lien, cette matière historique qui constitue le fond de la vie individuelle. Tout au plus les derniers actes de sa vie, ses démêlés avec l'archevêque de Cologne jettent-ils un peu de jour sur son caractère.

Maître Eckart naquit à Hocheim, en Thuringe[1].

1. Quetif Echard (*Script. Ord. Praed.* I, 507) rapportent qu'Eckart était Saxon et lui donnent la Thuringe pour patrie. Preger, *G. d. d. Mystik*, I, 325 et Zeitschrift, f. historische Theologie, 1869, p. 63, se range à cette assertion. C. f. *Allgemeine Deutsche Biographie*, V, 618; Baumgartner dans *Wetzes und Weltes Kirchenlexikon* 2^te Auflage, IV, 112. Martin dans *Wackernagels Literaturgeschichte*, T. 424. P. Odilo Rottmaner dans la Literarische Rundschau, 1884, p. 327. Cette hypothèse s'appuie sur deux faits de la plus haute importance: 1° La première fois que nous rencontrons Eckart il était prieur du cloître d'Erfurt et vicaire de Thuringe; généralement on élisait le prieur parmi les frères du couvent et c'était une règle qu'on entrât dans le couvent le plus proche du lieu d'origine; 2° Eckart fut nommé en 1303, provincial de la province de Saxe (qui comprenait aussi la Thuringe, v. Martène Durand Veterum scriptorum coll. VI, 343). Or le conseil général de l'ordre tenu à Besançon la même année venait de renvoyer tous les frères à leur couvent d'origine. « Volumus et ordinamus quod fratres de provinciis diversis ad suas provincias, unde traxerunt originem, revertantur et absolvimus illos qui in officiis prioratus, subprioratus, lectoratus vel in aliis erant ante ». Martène, *Thes. Nov. Anecdot*, IV, 1889, n° 18).

Contre cette assertion s'est élevé Jundt. *Essai sur le Mysticisme spéculatif de Maître Eckart*, p. 39 et *Histoire du panthéisme populaire*, *l. c.* (cf. Wackernagel, C. Schmidt, Pfeiffer). Il s'appuie sur le témoignage de Pierre de Nimègue qui nous dit dans son édition des *Sermons de Tauler* de 1543 « Do lebten auch zu Köln D^r Eckart von Strassburg ». De plus Quetif (et sur ce point Jundt a raison) est peu informé de la vie d'Eckart; il n'en connaît guère que 5 années. Le chapitre général ne défendait pas que dans certaines circonstances un frère occupât des emplois dans une province étrangère; Preger accorde bien (le R. P. Denifle a

vers l'an 1260 : il semble que sa famille ait été honorable et bien connue : beaucoup de fils des

prouvé que c'était une erreur historique et nous reviendrons sur ce point) qu'Eckart fut en 1320 prieur à Francfort, c'est-à-dire dans la province d'Allemagne ; enfin la langue d'Eckart est celle de Strasbourg et dans le traité de Swester Kathrei il est désigné sous le nom de Maître Eckart de Strasbourg. Tel était l'état de la question lorsqu'une découverte du P. Denifle vint confirmer la thèse de Preger. V. Denifle. *Die Heimat Meister Eckeharts*. Archiv. V, 1889. Dans le manuscrit de l'Amploniana d'Erfurt, F. 36. Denifle découvrit un sermon latin de Maître Eckart qui se termine par cette note. « Iste sermo sic est reportatus ab ore magistri Echardi de Hocheim die beati Augustini Parisiensis ». C'était la coutume alors d'ajouter au nom de la personne celui de son pays ou de son diocèse d'origine. Or nous ne connaissons point de lieu appelé Hocheim où il y ait eu de cloître dominicain : c'est donc un lieu de naissance ou un nom de race. D'autre part le sermon auquel il est accolé prouve indubitablement que c'est bien de Maître Eckart qu'il s'agit. Or nous trouvons mentionné en 1251 un Eckart de Hocheim (*Thuringia Sacra Francfort*, 1737, p. 486) ; et dans un document du 19 mai 1305 « dominus Eckardus miles dictus de Hocheim » (peut-être le même personnage), est désigné comme faisant au couvent des cisterciennes de Gotha une donation en échange de messes. Ce document porte avec le sceau du couvent celui de « venerabilis patris magistri Eckardi Parisiensis, provincialis fratrum ordinis Praedicatorum per provinciam Saxoniae » Sagittarius, *Historia Gothana*, Iena, 1700 et 1713, p. 114. Maître Eckart qui était dominicain n'a point contre-scellé cet acte au nom d'un couvent cistercien ; il est probable qu'il a agi comme représentant de la famille Eckart de Hocheim dont il ferait alors partie. Hocheim, lieu de sa naissance, se trouve à deux milles de Gotha (il y a près d'Erfurt un autre Hocheim). Comme les règles le voulaient, il entra au couvent d'Erfurt dont dépendait son lieu d'origine ; il y fut élu prieur, partit à Paris et à son retour fut nommé provincial de la province de Saxe. L'objection de Jundt qu'Eckart fut en 1320 prieur à Francfort, tombe de ce fait que cet Eckart de Francfort n'est point le même que Maître Eckart de Hocheim. Denifle l'a victorieusement établi. Arch. II, 821. Du séjour d'Eckart à Strasbourg, on ne peut rien conclure contre la thèse de Denifle, car les lecteurs et étudiants avaient le droit d'être hors de leur province. D'autre part, Maître Eckart, originaire de Thuringe, était de par les règlements de l'ordre obligé d'apprendre le haut allemand. Le Chapitre général de 1236 à Paris prescrivit « Quod in omnibus provinciis fratres linguas addiscant illorum quibus sunt propinqui ». Martène, *l. c.*

meilleures familles étaient alors attirés par l'ordre de Saint-Dominique : on admirait ses écoles et ses théologiens. Nous ne savons à quel âge Eckart résolut de se consacrer à la vie religieuse : en tout cas les règlements de l'ordre ne lui permettaient pas d'entrer au couvent avant sa seizième année.

On laissait le novice au cloître deux années, sans le diriger à des études spéciales[1] ; puis il abordait le premier degré de l'enseignement, le Studium logicale qui durait deux années et comprenait la grammaire, la Rhétorique et la Dialectique[2]. Venait ensuite le Studium naturale où l'on apprenait l'arithmétique, la mathématique, l'astronomie, la musique, c'est-à-dire le Quadrivium : on y restait deux années. Enfin, l'étude de la théologie couronnait le tout ; elle durait trois ans ; une année était consacrée au Studium biblicum, les deux autres aux sentences, c'est-à-dire à la Dogmatique. L'école où l'on enseignait la Dogmatique s'appelait Studium provinciale ; au temps d'Eckart, la province d'Allemagne n'en avait qu'une à Strasbourg. Quand les frères avaient parcouru ce programme et atteint l'âge de vingt-cinq ans, ils étaient ordonnés prêtres : toutefois, ceux qui présentaient des aptitudes particulières pouvaient poursuivre leurs études : on les

1. Le novice à son entrée dans l'ordre devait posséder une certaine instruction. « Non recipiant novicios insufficientes in scientia », disait le chapitre provincial de 1250, réuni à Narbonne.

V. Douais. *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères Prêcheurs.* Il devait en être de même dans les autres provinces de l'Ordre.

2. V. Preger. *G. der d. Mystik*, T. 327 et Douais, *o. c.* Le Chapitre général de Vienne en 1325 porta à trois ans la durée du Studium logicale.

envoyait dans les hautes écoles, au Studium generale. L'Ordre en avait cinq à cette époque, la plus renommée était celle de Saint-Jacques, à Paris ; celle de Cologne venait ensuite ; l'enseignement y durait trois années.

C'est encore le système de Pierre Lombard qui dominait dans les Écoles. Mais l'influence d'Albert le Grand était très puissante à Cologne lorsque Eckart y vint étudier et la doctrine de Thomas d'Aquin commençait à s'imposer aux esprits. Eckart la connut sans doute dès ce temps. Nous le retrouvons, vers la fin du siècle, prieur à Erfurt et vicaire de Thuringe : une vieille tradition fait remonter à cette époque les « Reden der Unterscheidung », sorte d'enseignement familier donné aux frères assemblés. Puis il va à Paris poursuivre son instruction théologique[1] ; il y conquiert ses grades et revient en Saxe où il exerce depuis 1304 les fonctions de provincial[2]. Les documents nous font défaut sur cette période ; le chapitre général réuni à Paris en 1306 se plaint des désordres des Tertiaires et donne un avertissement aux prieurs d'Allemagne et de Saxe. Faut-il conclure de là

1. « Frater Aychardus. Theutonicus, fuit licentiatus anno domini MCCCII°. Hic fuit confirmatus in priorem provincialem Saxoniæ in generali capitulo tholosano anno M CCC IIII° ». V. Denifle. *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens*. Archiv. II. Sur la prétendue nomination à ce grade d'Eckart par le pape. V. Preger. *G. der Deutsch. Myštik*, I, p. 333.

2. « Anno domini M CCC III in capitulo provinciali apud Erphordiam fuit electus primus provincialis Saxoniæ magister Eckardus, qui fuit absolutus apud Neapolim anno domini M CCC XI et missus Parisiis ad legendum ». Cat. praedicatorum provinciæ Saxoniæ dans Martene Durand Veterum script. et monum. collectio. Tom. VI, *l. c.*

qu'Eckart aurait laissé propager des doctrines suspectes ? Peut-être dès cette époque avait-il édifié sa construction panthéistique et se sentait-il quelque indulgence pour les doctrines du même genre qui couraient alors parmi le peuple. Quoiqu'il en soit, il rentra bientôt en faveur : au chapitre général de Strasbourg, en 1307, le maître de l'Ordre le nomma vicaire général pour la Bohême : la même année il était réélu provincial de Saxe et quatre ans après, à l'expiration de son mandat, il repartait pour Paris [1] : il acheva sans doute d'y acquérir cette solide érudition et surtout cette pleine connaissance des écrits de l'Aréopagite dont nous lisons la preuve à chaque ligne de ses propres ouvrages : puis nous le retrouvons à Strasbourg ; de son séjour dans cette ville date une bonne part de ses sermons. Il est bien malheureux que nous ne sachions point quels furent ses rapports avec les Béghards alors persécutés par l'évêque Jean de Dürbheim [2] : en tous cas l'assertion de Preger qu'il se serait compromis avec ces hérétiques et que les mesures sévères de l'évêque ne seraient point étrangères à son départ pour Francfort tombe d'elle-même : car il est infiniment vraisemblable qu'il y a confusion et que le frère Eckart dont il est parlé à Francfort vers ce temps n'a rien de commun avec maître Eckart [3]. Sur son

1. V. Preger, *l. c.*

2. V. chapitre 4. Schmidt a prétendu sans preuves que Maître Eckart à Strasbourg serait entré en relations avec les Béghards V. *Theol. Studien und Kritiken*, 1839, p. 666-738. Tout ce qu'on pourrait dire sur ce point ne serait que pure construction : nous n'avons pas un fait précis qui nous permette de fixer ce rapport.

3. Preger appuie son hypothèse sur une lettre du général de

séjour à Cologne nous avons au contraire des documents certains : sa philosophie y fut vite suspecte à l'évêque Henri de Virneburg et comme il l'enseignait dans les écoles et la prêchait dans les églises, l'évêque résolut d'en arrêter net la diffusion. Nous verrons quelle longue et pénible controverse s'éleva, et comment la doctrine d'Eckart fut convaincue d'hérésie[1].

La prédication d'Eckart s'adressait aux frères de son Ordre ou parfois à d'autres Ordres, au peuple qui se pressait en foule dans les églises, aux couvents de femmes soumis à la règle dominicaine. L'Ordre avait repris en 1267 la surveillance et la direction des nonnes à laquelle il avait renoncé peu de temps après sa fondation, parce qu'il la trouvait incompatible avec l'idéal de science et d'étude qu'il s'était proposé[2] ; un tel ministère l'entravait dans

l Ordre aux prieurs de Worms et de Mayence : la lettre n'est pas datée : sur l'autorité d'ailleurs discutable de Jacquin, Preger la reporte à 1320. On y lit entre autres choses : Habui etiam delationes graves de fratre Eckardo nostro priore apud Franckefort, et de fratre Theodorico de Sancto Martino de malis familiaritatibus suspectis et idcirco de ipsis duobus signanter inquiratis sollicite, et secundum quod inveneritis eos culpabiles, puniatis et corrigatis, sicut judicaveritis expedire ordinis honestati. Preger, *o. c.* p. 353. Denifle montre avec beaucoup de sagacité. Arch. II, p. 619, en s'appuyant sur les constitutions de l'Ordre, que l'accusation de « mala familiaritas » porte sur les mœurs et non sur la doctrine ; or la réputation de Maître Eckart fut toujours à l'abri du soupçon. De plus s'il était mis en cause par le général de l Ordre comment supposer qu'on l'aurait relevé de son priorat à Francfort pour le nommer à Cologne à l'une des premières chaires dominicaines ? Enfin le prieur de Francfort est désigné sous le nom de frère Eckart : notre Eckart avait droit à l'appellation de Magister sacræ theologiæ.

1. V. chap. X.

2. Le premier couvent de femmes, le premier couvent de l'ordre avait été fondé à Prouille en 1206 par saint Dominique. En 1220

la poursuite de ses fins, le salut des âmes, la lutte contre l'hérésie, le Savoir[1]. Cédant à ces raisons, Innocent IV l'avait relevé en 1243 de la garde des Moniales. Clément IV, le 6 février 1267, rapportait la bulle d'Innocent. Quelques années après, la seule province d'Allemagne contenait 70 couvents de femmes, pendant que les dix-sept autres provinces (la Saxe comprise avec ses neuf couvents) en comptaient quatre-vingt-dix[2]. Ces chiffres tendent à prouver que la dévotion était plus vive alors parmi les femmes que parmi les hommes, car la même province d'Allemagne n'avait guère que quarante-six couvents de Dominicains : peut-être la misère du temps, qui comme toujours pesait plus lourdement sur les femmes, causait-elle cet afflux vers les cloîtres : nous avons montré plus haut qu'elle avait largement contribué à la rapide expansion des béguinages.

Parmi les villes religieuses de l'Allemagne Strasbourg était au premier rang : toutes les formes de la vie dévote y étaient représentées : la piété féminine paraît y avoir été vive ; on n'y trouve pas moins de sept couvents de dominicaines. Ces religieuses, confiées à la garde des frères de leur ordre, devaient être instruites, édifiées ; c'était un auditoire com-

à Rome il prit la direction des sœurs de Saint-Sisto (v. *Bull. ord. Praed.*, t. XIII) ; puis d'autres couvents de femmes furent soumis aux dominicains qui leur donnèrent les règles de Saint Augustin et les Statuts de Saint-Sisto à Rome. Voir Denifle, *Archiv.*, V, 641.

1. Les constitutions de 1228 défendent « ut cura vel custodia monialium vel quarumlibet mulierum nostris fratribus committatur. » Denifle. *Ibid.*

2. Denifle. *Ibid.*

plaisant, mais aussi plein d'exigences : pour le satisfaire on choisissait les maîtres les plus savants, les théologiens les plus distingués. Un provincial d'Allemagne, Hermann de Minden, dans un avertissement qu'il adressait vers 1290[1] aux supérieurs des couvents de sa province, recommandait de confier l'instruction des sœurs à des frères très doctes[2].

Pour mener à bonne fin cette tâche il fallait éviter le pédantisme et l'appareil compliqué de la science scolastique : mais en même temps il fallait se garder d'une prédication trop claire et trop superficielle dont les nonnes n'auraient pas voulu. Le prédicateur cherchait à les toucher en leur exposant les secrets de leur cœur : la présence de Dieu dans l'âme, les fiançailles mystiques, l'Union intime. Nul doute que certains thèmes préférés du mysticisme n'aient trouvé dans ces auditoires un accueil très favorable : nul doute que les dispositions mystiques de certains prédicateurs ne se soient fortifiées dans ce milieu.

1. Sur le manuscrit où sont conservées ces Admonitiones V. Denifle, *ibid*, 644. Le même Hermann est l'auteur d'un traité : *De interdicto ecclesiastico*.

2. « Providete, ne refectione careant verbi dei, sed sicut eruditioni ipsarum convenit, per fratres doctos saepius predicetur. » Que ces « fratres docti » aient été les maîtres ou les lecteurs de théologie, c'est ce que nous prouvent les paragraphes suivants : « tempore communionis provideat prior, quod sermones fiant eis (sororibus)... potius fiant in vigilis quam in festis » (sans doute pour ne point priver le peuple de ses prédicateurs) et « Moneo insuper sorores, quod vocent fratres sicut possunt rarius utilitate vel necessitate legitima non existente, cum ipsi scolis, et choro, studio, confessionibus et aliis observantiis proprii ordinis debeant intendere. » Denifle, *id.*, 645.

Maître Eckart prêcha souvent dans les couvents de femmes à Strasbourg ; nous en trouvons la preuve dans le poème d'une nonne de l'ordre dominicain qui célèbre les mérites de trois prédicateurs[1] ; le premier « le précieux lecteur » n'est point nommé, le second est Maître Dietrich[2], le « haut maître » qui veut « nous révéler le vol de l'aigle, plonger l'âme dans le fond sans fond[3] » : le troisième est le « sage Maître Eckart, il veut parler du Rien ; qui ne le comprend pas, en lui n'a jamais brillé la lumière divine[4]. » Il prêche la doctrine de l'anéantissement, de la vie en l'incréé, de la perte de soi-même ; il parle de la réalité absolue de l'être et de la contemplation qui disparaît en elle. Tels étaient les motifs favoris de la prédication d'Eckart lorsqu'il s'adressait à ces pieuses femmes, le ton de ce poème nous révèle l'accueil qu'on faisait à ces hautes pensées. Il est vraisemblable qu'il y eut aussi des béguines parmi les auditrices et les pénitentes de Maître Eckart ; c'est du

1. Ce poème, publié en partie par Jundt dans son *Essai sur le mysticisme spéculatif de maître Eckart* (1871). p. 150, a été publié complètement par Höfler, d'après un parchemin de la bibliothèque de Thun-Hohenstein.

2. Ce maître Dietrich est maître Théodoric de Fribourg. V. Preger, I, 292.

3. Er spricht lauterlich all in principio, des Adlers Flug will er uns macben Kund, die Seele will er versenken in den Grund ohne Grund. » Nous citons d'après la traduction que donne Preger de quelques-uns de ces fragments. Preger, II, 138.

4. « Vom Nicht will er sagen-wer es nicht versteht, mag es Gotte klagen, in den hat nicht geleuchtet der himmlische Schein. » *Ibid.* Chacune des quatre strophes que contient le poème se termine par le refrain : « Scheidet abe gar- nehmet Gotes in euch war-Senket euch in Einigkeit-So werdet ihrs gewar. » *Ibid.*

5. Pf. 448 et suiv.

moins ce que semblerait prouver cette curieuse histoire de sœur Catherine, la fille spirituelle de Maître Eckart de Strasbourg : si l'on admet que ce traité est de la main d'Eckart, on peut être tenté de croire qu'il y joue le rôle du confesseur, qui se laisse gagner à l'exemple de piété excessive donné par sa pénitente : si, comme il est à croire, c'est plutôt une œuvre d'édification qu'une histoire vraie, il faut bien admettre que les éléments des faits qui la composent sont empruntés à la vie réelle. Sans que les détails de l'histoire soient exacts, le fond en peut être vrai[1].

Le peuple, aux jours de fête, avait sa part de la

1. Ce traité consiste en une série d'entretiens entre le confesseur et sa pénitente. Elle veut renoncer aux voies ordinaires du salut et s'en prend au prêtre de ne pas lui avoir révélé le chemin mystique de la perfection. Le prêtre le lui indique et lui en montre la difficulté. A travers une série d'épreuves elle atteint les sommets de la vie mystique. C'est elle à son tour qui prêche le prêtre et qui lui enseigne sa propre méthode. Le traité finit par la conversion et l'extase du confesseur. En dehors des deux hypothèses que nous émettons ci-dessus et qui sont basées l'une et l'autre sur l'authenticité de ce traité, on pourrait supposer que sœur Catherine est un roman à tendance introduit dans l'œuvre d'Eckart pour fortifier de son autorité cette thèse chère à beaucoup d'esprits du XIVe siècle que le pieux laïque est égal au prêtre et peut même trouver en son propre cœur une autorité plus haute que n'est l'autorité sacerdotale. Ce serait comme un raccourci de ce « Meisterbuch » ou livre de la conversion de Tauler où le docteur est représenté comme parvenant à la perfection de la vie chrétienne par les conseils d'un laïque. Nous discuterons plus tard ce problème. Hâtons-nous de dire que cette hypothèse n'a rien d'invraisemblable et qu'en tout cas il est difficile de considérer « Svester Katrei » comme une histoire vraie, où Eckart jouerait le rôle du confesseur. Nous exposerons au cours des chapitres suivants ses idées sur la vie morale : l'extase, telle qu'il la comprend, ressemble plus à la contemplation philosophique qu'au ravissement du cœur : l'élément intellectuel y garde le premier rôle. — Ce traité se trouve dans Pfeiffer, p. 448. Birlinger en a publié dans l'Alemannia 3-4 (1875-1876) un texte plus complet.

parole féconde ; la plupart des sermons qui nous sont conservés paraissent s'adresser au peuple tout entier, plutôt qu'à un auditoire restreint ; le nombre en est malheureusement faible au prix de ceux qui se sont perdus : parmi ceux que nous possédons combien du reste ne sont que des résumés ou des sommaires. De copiste en copiste l'abrégé a pu s'amincir jusqu'à se contracter en quelqu'une de ces sentences attribuées à Maître Eckart et qui sont sans doute des débris de sermons[1]. Nous n'aurons jamais l'image complète de cette suave éloquence, toute cette subtile et profonde parole[2]. Eckart quelque préoccupé qu'il fût d'éveiller ses auditeurs à l'art de la vie intime et de rendre accessible sa doctrine n'atténuait pas la hardiesse de sa pensée : il élevait les âmes à lui, plutôt qu'il ne s'abaissait à elles[3]. Plus d'une fois nous le voyons recom-

1. V. Jostes. *Meister Eckart und seine Jünger* (1895), XII.

2. La prédication au temps d'Eckart était déjà à un état très avancé. Voir Cruel, *Geschichte der Predigt* et Wackernagel, *Altdeutsche Gebete*.

Pour comprendre ses progrès il faudrait s'attacher surtout à David d'Augsbourg et à Berthold de Regensburg. De Theodoric de Fribourg nous n'avons malheureusement que les sermons latins.

3. Les sermons d'Eckart traitent des matières les plus élevées de la spéculation, sous une forme qui pour n'être pas scolastique n'en est pas moins très abstraite. Le Père Denifle dont nous discuterons la thèse tout au long à plusieurs reprises essaye, Arch. II, p. 422 et suiv., 518 et suiv., 645 et suiv., de réduire les œuvres latines d'Eckart à la pure scolastique et d'expliquer le caractère incontestablement mystique de ses sermons allemands par la nécessité de les accommoder aux goûts et aux dispositions de son auditoire, nonnes, béguines, laïques : toute l'originalité d'Eckart consisterait à avoir exprimé en allemand des idées qui jusqu'alors n'étaient pas sorties de la langue savante. Nous essaierons de prouver que la doctrine des Sermons et des Traités (dont Denifle, à notre avis, tient trop peu compte) est la même que celle des écrits latins, qu'il y a unité de doctrine et mysticisme dans toute la pensée d'Eckart ; sans doute

mander qu'on le suive avec grand zèle : il signale la difficulté de sa démonstration : ceux dont l'esprit ne peut comprendre doivent s'attacher étroitement à la croyance [1], la foi suffit aux gens grossiers, le savoir convient à l'homme éclairé [2]. A la suite d'un sermon tout métaphysique il prononçait ces paroles caractéristiques : « qui a compris ce sermon, qu'il le garde. S'il n'y avait eu ici personne, j'aurais dû le prêcher à ce bâton [3]. » Ce n'est pas qu'il ne fît effort pour mettre la vérité à la portée de tous les esprits : « En venant aujourd'hui je réfléchissais comment je vous prêcherais raisonnablement, que vous me compreniez [4] ». Mais la vérité est hautaine et ne se livre point volontiers : pour l'atteindre il faut s'élever à elle de toute l'âme [5].

son mysticisme est plus aisément perceptible dans les œuvres où il le dépouille de toute forme scolastique, mais il suffit de regarder au delà de cette forme pour l'apercevoir même dans les écrits latins. Denifle reproche à juste titre à certains critiques d'avoir attaché une importance trop exclusive aux écrits allemands (il est vrai que les écrits latins ne sont connus que depuis quelques années, grâce à la découverte de ce même Denifle : mais on savait qu'Eckart a laissé de nombreux ouvrages latins et cela aurait dû suffire pour qu'on parlât de ses œuvres allemandes de façon plus réservée) nous lui retournerons ce reproche en ce qui concerne les œuvres latines. La forme scolastique lui cache le sens véritable. Et pourtant si l'on regarde de près, le mysticisme d'un Eckart ne se réduit pas à la scolastique. Sans doute il traite les mêmes problèmes, Dieu, le monde, le rapport de Dieu au monde. Mais il n'entend aucun de ces termes au sens de la scolastique ; il ne se sert ni de la tradition philosophique ou dogmatique, ni de l'expérience intérieure, de la même façon que le faisait la scolastique. Enfin sa méthode et son esprit en diffèrent grandement. Nous avons déjà abordé ces différents points ; nous les traiterons ailleurs plus longuement.

1. Pf. 175, 1.
2. Pf. 189, 14.
3. Pf. 181, 19.
4. Pf. 192, 30.
5. Ein Mensche klagte meister Eckeharten, ez künne sîne predie

Ses sermons renferment sa pure doctrine ; malgré la différence de forme, malgré l'appareil scolastique qui entoure ses œuvres latines nous n'y trouverons point d'idée qu'il n'ait au moins effleurée ailleurs. Il fut amené aussi à maintes reprises à prêcher en latin dans des couvents [1] et devant les religieux instruits il parla comme devant les profanes. Un de ces sermons prononcé à Paris chez les Augustins, à l'occasion d'une fête de saint Augustin, expose les théories dyonisiennes qui sont la base de la mystique d'Eckart [2]. Le Verbe de Dieu est représenté comme la substance de toutes les existences et la vie de tous les vivants [3], l'âme

nieman verstên. Dô sprach er swer mêne predie welle verstên, der sol fünf stücke haben. Er sol gesigen an allen strîten unde sol an sîn oberstez guot kapfende sîn unde sol dem genuoc sîn, dar zuo in got vermanet unde sol ein anheber sîn mit anhebenden liuten unde sol sich selber vernichten unde sin selbes alsô gewaltic sîn, daz er dekeinen Zorn geleisten müge. » Cod. Monac. Germ. 365, fol. 192^b, cité par Pfeiffer (meister Eckart) comme épigraphe aux sermons.

1. C'est ce qui résulte du prologue de l'Opus tripartitum : « Auctoris intentio in hoc opere tripartito est satisfacere pro posse studiosorum fratrum quorundam desideriis, qui jam dudum precibus importunis ipsum impellunt crebo et compellunt, ut ea, quae ab ipso audire consueverint tum in lectionibus et aliis actibus scolacticis, tum in praedicationibus, tum in cottidianis collationibus scripto commendet. » Denifle, *Meister Eckarts lateinische Schriften*. Arch. II, 533, 5. Le catalogue des œuvres d'Eckart par Trithemius *De scriptor. ecclesiasticis*, ch. 537, mentionne des *Sermones de Tempore* et des *Sermones de Sanctis*. Denifle (Arch. II, 675) a retrouvé dans le manuscrit de Cuse quelques-uns de ces sermons.

2. Denifle *die Heimat Meister Eckharts*, Arch. V, 1889. Dans le manuscrit de l'*Amploniana* d'Erfurt, F. 36. Denifle a découvert ce sermon qui se termine par cette note : Iste sermo sic est reportatus ab ore Eckardi de Hocheim die beati Augustini Parisiis. Nous avons dit plus haut que cette phrase a mis Denifle sur la voie de la découverte du lieu d'origine de Maître Eckart.

3. « Et sic verbum dei patris est omnium existentium substantia et omnium viventium vita et omnis substantia et vitae principium

s'élève à la connaissance de Dieu par la triple méthode de la négation, de l'éminence et de la causalité. Dieu n'est aucune des choses qui sont, il enferme l'existence au delà de l'existence[1] : il la produit sans sortir de son immobilité. L'âme sans sortir d'elle-même possède en l'extase la douceur divine[2].

Les écrits d'Eckart sont longtemps demeurés inconnus ou dispersés, nul doute que la condamnation qui frappa sa doctrine[3] n'ait contribué à les retenir dans l'obscurité : ils ont dû attendre jusqu'à nos jours que la curiosité des érudits vînt les en tirer. L'opiniâtreté et le profond savoir de Franz Pfeiffer[4] ont fait ce miracle de nous les présenter sinon dans leur intégrité et sous forme d'une édition définitive, du moins comme un recueil très riche et très utile : jusqu'en 1857, année où commence leur véritable existence bibliographique, ils étaient restés ensevelis dans les manuscrits ; quelques sermons et quelques fragments ou petits traités

et causa secundum Dyonisium de divinis nominibus. » Den. Archiv. V. 360, 12.

1. *Ibid.* 361, 1.

2. « Et haec cognitio operatur ad tria : 1° ad occulta vel futura pronuntiandum ; 2° ad meritoria operandum ; 3° ad divinam dulcedinem pergustandum. Primus modus est prophetalis, secundus in habitibus gratuitis usque ad fructus, tertius in extasi mentis et hoc in fructibus ». *Ibid.*, 361.

3. Voir chap. X.

4. Franz Pfeiffer. *Deustche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, 2 vol. (Leipzig, 1845 et 1857). Le 1er volume contient des écrits d'Hermann de Fritslar, de Nicolas de Strasbourg et de David d'Augsbourg, Le 2e, des sermons, des traités et des fragments de Maître Eckart. Il devait être accompagné d'une introduction historique, de remarques, d'un glossaire et de différents suppléments et appendices ; malheureusement Pfeiffer n'a pu achever cette seconde division de son « Meister Eckart » qui aurait beaucoup ajouté à la valeur critique de l'œuvre.

avaient seuls échappé à la poussière des archives, pour prendre rang à la suite des sermons de Tauler, dans les trois éditions de Leipzig (1498) de Bâle (1521 et 1522), de Cologne (1543)[1]. C'est sur ces fragments très incomplets, ou sur d'autres, découverts çà et là, que tous les historiens jusqu'à l'édition de Pfeiffer, appuient leur interprétation[2].

L'édition de Pfeiffer contient cent dix sermons, dix-huit traités, soixante-huit versets ou fragments, enfin un gros écrit par demandes et par réponses où Pfeiffer a cru retrouver un ouvrage désigné par Trithemius sous le nom de « Liber positionum » et auquel il a donné ce titre[3]. Pfeiffer reconnaît que son édition est loin d'être complète et qu'auprès de ce que Trithemius connaissait des ouvrages d'Eckart, elle contient assez peu de chose : mais elle est beaucoup plus riche que toutes les collections antérieures et elle repose sur la comparaison de nombreux manuscrits[4]. L'ordre dans lequel les

1. Voir Pfeiffer « *Meister Eckart* » IX, pour la comparaison du contenu de ces éditions.

2. Il est clair que l'insuffisance des textes enlève à ces interprétations beaucoup de leur étendue ou de leur exactitude. Mais les mystiques reviennent volontiers sur leurs questions préférées ; ils excellent à ramener la variété des problèmes à quelques questions très vastes et très générales ; c'est de leurs écrits surtout qu'on peut dire « que tout est dans tout ». Ceci explique comment certains travaux comme celui de C. Schmidt ou de Martensen ont pu, malgré le petit nombre de documents, atteindre assez souvent le véritable caractère de la doctrine d'Eckart.

3. Trithemius « *De scriptoribus ecclesiasticis* », chap. 537. (Fabricii bibliotheca eccles. Hamb. 1718, fol. page 130). La véritable indication de Trithemius est « Positionum suarum ». Nous allons discuter plus bas cette hypothèse de Pfeiffer.

4. Voir dans Pfeiffer VIII, l'énumération de ces manuscrits et l'analyse de leur contenu.

sermons ou les traités sont présentés ne pouvait être déterminé par des rapports logiques ou historiques : car il manque toute notion précise sur la date de leur composition, aussi bien que sur le développement des idées d'Eckart : la critique philosophique a le droit de chercher le lien qui réunit ces idées ; la critique philologique n'a pas le droit de le supposer. Aussi Pfeiffer s'est-il arrêté à une solution modeste, judicieuse, aussi critique qu'il se pouvait en une matière où l'exagération de la critique conduirait à des erreurs certaines ; il s'en est tenu à ses sources et à l'ordre suivant lequel les différents écrits s'y présentent ; pour cela il a placé au premier rang les manuscrits qui se recommandent par l'ancienneté ou par un caractère d'authenticité plus prononcé et en toute première ligne, ceux d'entre eux où les fragments sont expressément attribués à Eckart. De cette façon le lecteur, comme avait fait déjà l'éditeur, s'accoutume peu à peu à l'esprit, au style, au caractère propre d'Eckart ; le goût et le sens critique se forment peu à peu et deviennent capables d'apprécier le degré de confiance que méritent les écrits moins authentiques.

Cette méthode, il en faut bien convenir, est un peu empirique : mais la difficulté du problème est considérable : beaucoup de sermons et de traités, que l'on rencontre dans les manuscrits, révèlent la manière d'Eckart, sans porter aucune désignation précise qui permette de les lui attribuer en toute sûreté ; d'autre part parmi ceux qui sont précédés de son nom il en est beaucoup qu'une

critique un peu rigoureuse doit retrancher de son œuvre. Nous savons de source certaine que l'influence d'Eckart fut très grande et qu'il se forma autour de lui un cercle de disciples fidèles : les noms de quelques-uns d'entre eux nous sont connus : nous avons même des fragments attribués à Kraft de Boyberg, à Henri d'Egwint, à Jean de Sterngassen où l'on perçoit nettement la trace de cette influence. A défaut de documents précis comment tracer une ligne de démarcation implacable entre l'œuvre d'Eckart et celle de ses disciples et de ses imitateurs? Le critique s'arrête devant la ressemblance et n'ose conclure, tout comme il hésite à attribuer à Maître Etienne de Cologne ou à Pleydenwurf de Nuremberg tel tableau où il croit deviner la manière de ces maîtres primitifs : il est à peu près impossible, en l'état actuel des choses, de distinguer leur œuvre personnelle de celle de quelques-uns de leurs élèves connus ou anonymes : sous la rubrique « ateliers » (Werkstätte) on a rassemblé toutes les œuvres où se trahit par quelque partie la main et la manière du maître, sans qu'on puisse y faire exactement le départ de son travail personnel, de son influence et de l'imitation étrangère. Longtemps encore il en sera de même de ces écrits parfois si semblables que l'on peut grouper autour du nom d'Eckart, sans prétendre les lui attribuer expressément. Il faut se résigner souvent à faire à l'inexactitude sa part ; c'est un sûr moyen d'éviter de trop grosses erreurs. L'application de procédés scientifiques à un objet qui ne se prête point à la science ne peut donner

que des succès illusoires. Sans doute il ne faut pas désespérer de la critique : le nombre de manuscrits que nous possédons est assez nombreux pour que de la comparaison puisse jaillir parfois une preuve d'authenticité. Sur ce point le travail de Pfeiffer si utile qu'il soit est à refaire. Rappelons-nous que Pfeiffer lui-même le jugeait incomplet et qu'il se proposait d'y ajouter les justifications et les suppléments nécessaires. D'autres manuscrits ont été découverts qui doivent entrer en ligne de compte : beaucoup de documents sont sortis de l'ombre qui permettent de préciser la date et l'origine de ces sources. C'est l'étude critique et historique de ces documents, l'étude paléographique et philologique de ces manuscrits qui doit poser la base d'une nouvelle édition. Enfin l'expérience nous prouve que les bibliothèques sont loin d'avoir livré tous leurs trésors ; les découvertes de ces derniers temps ont été sûrement parmi les plus précieuses : elles présagent de nouveaux succès. Avant tout les catalogues sont à vérifier. Trompés par de fausses indications, les chercheurs ont passé à côté d'un manuscrit d'Eckart de la bibliothèque de Nuremberg et Jostes y a été amené par hasard ; pour les manuscrits en effet qui proviennent de l'ancien cloître Sainte-Catherine, le catalogue est dressé d'après des indications très anciennes et qui sont pour la plupart inexactes[1]. Jusqu'au moment où ce travail si vaste et si difficile sera fait, il nous faut user de prudence ; sans doute les œuvres dû-

1. Jostes. *Meister Eckart und seine Jünger*, XV.

ment authentiques peuvent nous fournir un critérium, mais il ne faut pas prétendre à des résultats indiscutables ; on peut trouver dans un traité de Boyberg à peu près les idées d'Eckart : quant au style et à la langue ils ont été si altérés par les copies et par les transcriptions qu'ils ne peuvent constituer une preuve véritable.

Avant de discuter les modifications que la critique a voulu apporter à l'édition des œuvres allemandes d'Eckart, il nous faut parler de la découverte précieuse de Denifle. A lire Preger on ne se douterait pas que Maître Eckart ait écrit aussi en latin : il passe sous silence les renseignements que nous donnent à ce sujet Nicolas de Cuse[1] et Trithemius[2]. Les œuvres latines d'Eckart étaient tombées dans l'oubli lorsqu'en août 1880 Denifle eut le bonheur d'en trouver des fragments assez importants dans un manuscrit de la bibliothèque d'Erfurt (*Cod. Amplon.* Fol. n. 181) : ils appartiennent à un grand ouvrage, son *Opus tripartitum* qui comprend le *Liber propositionum*, le *Liber*

1. Nicolas de Cuse. *Apologia doctae ignorantiae*. « Et ego non sinens indiscussum relinqui, id quod de Magistro Eccardo adversarius allegavit, interrogabam an praeceptor (Cusanus) aliquid de eo audisset. Qui ait se multa ejus expositoria opera hinc inde in librariis vidisse super plerosque libros Bibliae et sermones multos, disputata multa, atque etiam plures legisse articulos ex scriptis ejus super Joannem extractos, ab aliis notatos et refutatos ; Vidisseque Moguntiae breve scriptum ejusdem apud Magistrum Guldenscaphum ; ubi respondet illis qui eum nisi fuerunt reprehendere declarando seipsum ; atque quod reprehensores eum non intellegerint ostendendo ».

Op. cit., Parisiis, 1514, I, fol. 390.

2. Voir « *De script. ecclesiasticis* », cap. 537. Voir cette liste dans Denifle, Arch. II, p. 418.

quæstionum et l'*Opus expositionum* : cette dernière partie comprend deux divisions : l'*Opus sermonum* et une collection de commentaires sur les livres de l'Écriture.

Les fragments de manuscrit d'Erfurt proviennent surtout de la troisième partie de l'ouvrage[1] et quelle que soit leur importance elle est encore assez peu considérable par rapport à l'ouvrage entier ; mais peu de temps après une nouvelle découverte venait compléter sur plusieurs points la première. Denifle trouvait dans la bibliothèque de l'hôpital de Cuse sur la Moselle un manuscrit d'Eckart, plus récent que celui d'Erfurt[2], mais aussi plus correct et plus riche[3]. Malheureusement la publication des fragments du manuscrit d'Erfurt (d'une partie du moins de ces fragments) était déjà assez avancée pour que Denifle ne pût faire profiter les curieux de sa nouvelle découverte. Les fragments latins que nous trouvons publiés au deuxième volume de son Archiv. proviennent uniquement du manuscrit d'Erfurt[4].

Si malgré cette découverte[5] une grande partie des œuvres d'Eckart, en particulier le *Liber propositionum* et le *Liber quæstionum*, demeure perdue pour

1. Pour les détails voir Denifle (Arch. II, p. 420) à qui nous empruntons tous ces renseignements.

2. Le manuscrit de Cuse qui est de 1444 est d'une centaine d'années plus récent que celui d'Erfurt.

3. Sur le contenu de ce manuscrit voir Denifle, Arch. II, 674.

4. Ces fragments commencent dans l'Arch. II, p. 533 et se continuent jusqu'à la page 615.

5. Sur la première page en haut et en marge : Eckardus et à la fin col. 173 : *Eckardus magister sacrae Theologiae*. Den. 429, n° 2.

nous[1], il n'y a plus lieu de douter que ces œuvres n'aient été composées en latin et qu'ainsi l'œuvre latine d'Eckart n'ait été considérable[2]. Peut-être même surpasse-t-elle en étendue ses travaux allemands[3]. Nous devons encore à Denifle la preuve incontestable que la Mystique d'Eckart ne se développe pas en conflit radical avec la Scolastique : si, pour notre part, nous nous refusons à admettre toute sa thèse, à savoir qu'Eckart « a suivi la méthode scolastique absolument et se tient sur le sol scolastique[4] », que les sermons et traités allemands ne peuvent venir qu'en seconde ligne dans l'interprétation de la doctrine d'Eckart[5], que le mysticisme qui s'y manifeste vient du besoin d'édifier et d'instruire des âmes sensibles[6] et peu éclairées et aussi d'une certaine inconséquence et obscurité de sa pensée[7] ; nous reconnaissons bien volontiers la part de vérité qu'elle enferme et les précieuses indications qu'on en peut tirer. Eckart a connu et pratiqué la philosophie de son temps : il a lu avec les ouvrages d'Aristote les commentaires arabes et les traités de saint Thomas[8] : la culture et la mé-

1. Den. Archiv. II, 429, n. 2 et Den. Ed. des œuvres de Suso, 561 et 640.

2. Den. Archiv. II, 421.

3. C'est l'opinion de Denifle, Arch. II, p. 421, mais il faut admettre aussi que beaucoup des œuvres allemandes d'Eckart ont disparu ; entre autres causes de cette disparition, il n'est pas inexact de compter l'édit de l'empereur Charles IV de 1369.

4. Den. 421.

5. *Id.* 421.

6. *Id.*, 422 et 646.

7. *Id.*, p. 632, n. 3.

8. Pour comprendre à quel point Eckart connaissait la philosophie de saint Thomas (en dehors des renseignements que nous

thode scolastique n'ont point été étrangères à son esprit. Pourtant on ne peut dire « qu'il soit et reste au fond un scolastique »[1]. Denifle est forcé d'avouer que sur bien des points essentiels il se sépare de ses prédécesseurs[2] : il ne peut refuser de constater les modifications que l'originalité d'Eckart a apportées à l'édifice scolastique ; mais comme il voit dans l'œuvre de saint Thomas la production suprême du génie humain, tout ce qui s'en écarte lui paraît marqué d'imperfection : le Mysticisme que même les écrits latins d'Eckart trahissent, il l'appelle faiblesse de pensée[3] : celui qui déborde à travers les sermons et les traités allemands, il l'attribue au pieux et vain besoin d'édifier les âmes[4]. Nous

donnent sur ce sujet ses œuvres latines) il suffit de lire le sermon 101, Pf. 324, où il examine successivement ces trois questions : 1° Si toute chose a son idée en Dieu ; 2° Si ces idées sont plusieurs en nombre ou se fondent en unité ; 3° Si Dieu a des idées de tout ce qu'il connaît ou s'il connaît quelque chose sans idée ; il développe sur ces trois points la réponse de saint-Thomas.

1. Den. 425.

2. *Ibid.*

3. Le manuscrit de Cuse confirme au dire de Denifle ses indications antérieures, p. 677. Parmi les fragments qu'il cite nous en trouvons au contraire plusieurs qui à notre avis les infirment.

4. Denifle lui-même est contraint de reculer devant les conséquences de sa thèse ; il veut prouver qu'Eckart est absolument un scolastique ; et d'autre part il sait que nombre de ses propositions, d'importance assurément capitale, ont été condamnées comme hérétiques. Il lui faut bien admettre, à lui pour qui la scolastique et le système de saint Thomas sont le dernier mot de la sagesse, que l'hérésie d'Eckart provient de ce qu'il s'écarte de la scolastique. Mais au lieu de convenir (ce que prouvent à notre sens les œuvres latines et encore plus les œuvres allemandes) qu'il s'en écarte par suite de certaines idées dominantes (genèse de Dieu dans l'âme, identité de l'âme et de Dieu, etc.) qui ne rentrent pas dans le cadre de la scolastique, il préfère supposer gratuitement chez Eckart une certaine faiblesse ou indiscipline de la pensée. Voir 679, n. 1 et les passages antérieurement cités.

croyons et nous tâcherons de prouver par la suite que les œuvres allemandes ou latines d'Eckart expriment au fond les mêmes idées essentielles, que l'unité de sa doctrine persiste, et que cette doctrine est un Mysticisme au sens où nous avons précédemment défini ce mot: ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans l'examen de ces questions : qu'il nous suffise de signaler l'importance de la découverte et de l'interprétation de Denifle.

L'examen le plus superficiel de la disposition des œuvres latines permet de retrancher de l'édition de Pfeiffer, le *Liber positionum* : ce livre n'est évidemment pas autre chose que le *Liber propositionum*, qui faisait partie de l'*Opus tripartitum* et était écrit en latin [1]. De même la Glose sur l'Évangile de saint Jean paraît être une traduction et un remaniement de l'Exposition latine *In Joannem* [2] : de même on peut voir par les nombreux exemples que cite Denifle que beaucoup de fragments allemands ne sont pas autre chose qu'une traduction de passages latins, faite peut-être du vivant d'Ec-

1. Den. 422. Nous croyons qu'il faut rayer de l'édition de Pfeiffer non seulement ce titre inexact, mais encore le traité tout entier ; au moins convient-il jusqu'à nouvel ordre de le considérer comme suspect ; s'il renferme beaucoup d'idées que nous trouvons ailleurs dans Eckart, nous ne trouvons aucun traité qui soit construit de la même manière. Den. 422, n. 1.

2. Cette Glose se trouve dans Pfeiffer, 578. L'attribution à Maître Eckart était fort discutable : le seul manuscrit dont Pfeiffer s'est servi pour la publier Cod. Theol. fol. n. 155. Stuttgart porte « dar umbe sprichet meister Eckchart » et non pas comme transcrit Pfeiffer, 57-96 « dar umbe spriche ich meister Eckekart ». V. Denifle, *a. c.*, 676 et Denifle « Von geistlicher armut », p. II. La glose en question est certainement très voisine des écrits d'Eckart et d'un disciple immédiat.

kart, en tout cas peu de temps après sa mort : cela est vrai surtout des sentences et il convient de n'en user qu'avec une extrême réserve pour l'explication de la doctrine d'Eckart[1].

Si l'on peut à bon droit retrancher certaines parties de l'édition de Pfeiffer, il ne serait peut-être pas illégitime de la compléter sur quelques points. Dans la *Zeitschrift für deutsches Altertum* (vol. VIII. 1851), Pfeiffer réunissait plusieurs sermons ou traités qui ne pouvaient pour diverses raisons entrer dans son édition et dont plusieurs rappellent singulièrement la manière d'Eckart. Preger n'hésite pas à revendiquer en son nom trois traités que Pfeiffer attribuait à Franke de Cologne, à Kraft de Boyberg et à Jean de Sterngassen[2]. Le traité *Des deux voies* (von Zweierlei Wegen), attribué par Pfeiffer à Franke de Cologne présente, d'après Preger, de singulières analogies avec le style et la doctrine d'Eckart, et comme un seul manuscrit porte le nom de Franke de Cologne, que ce même manuscrit contient plusieurs attributions manifestement fausses, et que d'autres plus anciens et plus sûrs ne font pas mention de l'auteur, Preger se croit autorisé à le ranger parmi les

1. Nous avons mentionné plus haut l'opinion de Jostes, qui considère ces sentences comme des débris de sermons : ces deux thèses ne sont point inconciliables, il est parfaitement possible que quelques-unes soient des maximes traduites du latin et que d'autres soient pour ainsi dire le résidu d'un sermon ou d'un traité. Voir pour la comparaison des fragments allemands et des passages latins. Denifle, p. 429.

2. V. Zeitschrift f. deutsches Altertum, VIII. 1851. Preger, Zeitschrift für historische Theologie, 1864, II et 1866, IV. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik*, I, 317 et suiv.

œuvres d'Eckart[1]. Cette hypothèse n'a rien d'invraisemblable, le fond du traité plaide en sa faveur. Les deux voies qui mènent à Dieu sont l'humanité du Christ et sa divinité. L'âme pour le suivre doit se rassembler « dans la forme simple du vouloir et se jeter dans le souverain bien » elle doit s'identifier à ce point avec la vertu, que la vertu rayonne d'elle, comme si elle était son essence[2]. La voie divine la conduit à l'Unité des personnes divines. Dieu voit, se voit, se voit tout en toutes choses[3]. Les personnes révèlent et comprennent son être. L'Ame le comprend jusqu'à un certain point, elle est quelque chose de Dieu : « Mais quelque chose de Dieu, c'est tout Dieu[4]. »

La multiplicité des personnes vient de la division de la connaissance en Dieu, l'Être et les personnes s'impliquent : l'origine est le Père, l'image des choses en lui est le Fils, l'Amour de cette image est l'Esprit[5].

1. Le manuscrit qui seul porte le nom « Francke von Cöln » est le manuscrit de Bâle, B., XI, 10, 151a-157a. Or il contient, de l'aveu même de Pfeiffer, plusieurs attributions erronées. Preger a publié ce traité en 1864, d'après le manuscrit de Munich, *Cod. germ.*, 214 (qui ne fait pas mention de l'auteur) sans connaître la publication qu'en avait déjà faite Pfeiffer. Sa polémique à ce sujet avec Pfeiffer, v. Zeitschrift für. Th., 1866, IV, ne l'a pas fait varier sur l'attribution. Dans l'édition de Bâle de 1522 il se trouve des fragments de ce traité parmi des sermons attribués à Eckart. Enfin un Mant de Strasbourg du xve siècle (Cod. F. 145) semble l'attribuer à Eckart. V. Preger. *Geschichte*, I, 319.

2. *Tractat von zweierlei Wegen*. Zeitschrift für hist. Theol., IV, 1864, 166-168.

3. « Wann der da sach, das war got, unde das er sach, das war got. Hier auf spricht sand Dionysius : Got der sach sich selber an und sach alle dincke in im selber und sach sich selber in allen dingen », *Id.*, 168.

4. « Doch icht[gotes das ist got alzemal. » *Id.*, 174.

5. *Id.*, 175 et suiv.

Toutes ces idées pourraient figurer dans un traité authentique de Maître Eckart : mais l'auteur parle à la fin des ennuis qu'on lui suscite ; ce livre ne doit pas être répandu, car il est difficile, incompréhensible même à beaucoup de gens : il lui a été défendu d'écrire ainsi [1] : pourtant sa doctrine est la vérité pure encore que l'expression ne puisse atteindre la sublimité de l'objet. Or, nous n'avons pas de document qui nous permette de croire que Maître Eckart ait été inquiété pour sa doctrine avant l'année 1326, où commence l'enquête que fit ouvrir contre lui l'évêque de Cologne [2] ; même au cours de cette enquête il fut soutenu par son ordre et continua de prêcher [3]. Sans vouloir conclure de ces faits qu'il n'a pu écrire le traité dont il s'agit, il convient d'y voir une objection assez sérieuse à la thèse de Preger [4].

1. Tractat, *loc. cit.*, 180.

2. Voir plus bas, chap. x.

3. C'est ce qu'il résulte de l'acte du 13 février 1327, voir plus bas, chap. x et Denifle. Archiv. II, 631, « et Ibidem praedicavit sermonem populo. »

4. Comme Eckart est mort au cours de l'année 1327, pour pouvoir lui attribuer en toute sécurité ce traité il faudrait admettre : 1° qu'il l'ait écrit dans les derniers mois et peut-être dans les dernières semaines de sa vie ; 2° qu'il lui ait été interdit à cette époque de publier de nouveaux écrits. Nous ne connaissons aucun fait qui vienne à l'appui de cette hypothèse. Mais si l'on admet la validité de la 1re, elle devient menaçante pour une autre thèse de Preger. Il admet, en effet, que les écrits où Eckart attribue à la volonté un rôle prépondérant appartiennent à la première période de son activité littéraire et fonde sur cette supposition sa classification des écrits d'Eckart. Or nous trouvons dans le « traité des deux voies » cette haute conception de la volonté. V. Z. f. h. Theol., II, 166. Si Preger veut l'attribuer à Eckart, il faut donc qu'il renonce à cette théorie. Preger croyait à tort qu'Eckart avait été plusieurs fois inquiété pour sa doctrine avant 1326. Voir plus bas page 225 et suiv.

Un traité attribué par Pfeiffer sur la foi du même manuscrit[1] à Kraft de Boyberg contient une doctrine analogue : il y est parlé sur le même ton du rapport des personnes en Dieu : l'intelligence est le Fils et en lui Dieu parle toutes choses. Le Verbe est l'esprit du Père, l'Esprit et son objet sont un même être : la Pensée se pense elle-même éternellement[2]. En cette intuition absolue est la source de la vie de toutes choses. Le Père contemple sa nature en jouant, et ce jeu règle en sa nature l'incessante production de l'être[3]. Certes si Kraft de Boyberg est l'auteur de ce traité, il s'est montré fidèle disciple, jusqu'à imiter scrupuleusement son maître : mais peut-être l'œuvre est-elle du Maître lui-même : un autre manuscrit l'attribue à Eckart et la comparaison de certains passages du traité avec d'autres que cite Pfeiffer donne du poids à cette allégation[4] : le même document permet de retirer à Jean de Sterngassen le traité « von der Lauterkeit der Sêle » que Pfeiffer publiait sous son nom[5]. Enfin

1. Du manuscrit qui contient le traité « *von zweierlei Wegen* » avec l'attribution Francke von Cöln.

2. « Daz verstantnisse der vaters ist anders niht denne sin selbes verstantnisse unde daz daz vertantnisse verstet, daz ist daz selbe, daz er ist, der ez da verstet ». Preger, Z. f. hist. Theol., 1866, IV, 469.

3. « Daz ist, daz der vater sin nature anschouwet spilende ; wielich ist daz spil ? daz ist sin ewiger sun ; also hat der vater sin spil ewenklich gehabt an sin selbes nature. » *Id.*, 472.

4. Z. f. hist. Theol., 1866, IV, 464. Preger établit une série de parallèles entre des passages du traité et des passages cités par Pfeiffer.

Voir aussi *Geschichte*, I, 321.

5. *Z. f. deutsches Altertum*, VIII, 251, d'après l'autorité du manuscrit de Bâle, XI, 10 ; mais Pfeiffer a repris lui-même le dernier fragment de ce traité pour le rendre à Eckart. Ce traité « *von der Lauterkeit* » a de la ressemblance avec le traité « *von der Abgeschieden heit* » d'Eckart, v. Pfeiffer, 481.

Preger revendique encore pour Eckart un traité qu'il publie à la fin du premier volume de son histoire de la Mystique et qu'il a trouvé dans un manuscrit de Nuremberg[1].

Un important complément à l'édition de Pfeiffer est dû à Sievers, qui n'a pas découvert moins de vingt-six sermons d'Eckart, tout à fait ignorés jusque-là. Le manuscrit d'où il les a tirés en contient onze autres déjà connus et publiés par Pfeiffer et trente-trois qui appartiennent à douze auteurs, dont quelques-uns relèvent en partie d'Eckart[2]. Il

1. V. Preger, 321 et 484. Le manuscrit de Nuremberg dont il s'agit (Papier 4° Sign. III, 46ª), contient plusieurs fragments d'Eckart. Preger attribue encore à Eckart différents fragments: *Diu reissunge und die bewisunge zuo dem beschouwende leben. Von dem Wesen und den Personen der heiligen Dreieinigkeit. Sechs Tugenden eines volkommenen Menschen* (attribué par Pfeiffer à Nicolas de Strasbourg et que le Cod. germ., 627, f. 256 (Munich), donne sous le nom d'Eckart). V. Preger, Z. f. Histor. Theol. IV, 500 et suiv. Preger se fonde sur l'autorité de certains manuscrits et sur la ressemblance de certains passages de ces traités avec d'autres publiés par Pfeiffer comme authentiques. Mais les manuscrits qu'il cite ne sont pas très précis dans leurs attributions, comme on en a pu juger, et d'autre part cette ressemblance ne va jamais jusqu'à l'identité. En ces questions on ne peut guère sortir de la vraisemblance. Le plan de cette étude nous interdit d'approfondir les questions qui se posent à ce sujet, nous espérons bien y revenir et les prendre dès l'origine.

2. Voici quelles sont les sources où Sievers a puisé, v. Zeitschrift fur deutsches altertum, XV, 1872: 1° Un manuscrit sur parchemin Laud. Misc., 479, in oct. de la Bodleienne (fin du XIVe s., provenance le cloitre des Chartreux près de Mayence). Il contient 64 sermons, en particulier les vingt premiers que publie Sievers, et les onze déjà connus. En ce qui concerne ces derniers, voir dans la Zeitschrift les numéros de correspondance avec Pfeiffer; les variantes sont assez importantes; en général le manuscrit contient des extraits et des plans plutôt que de véritables développements; 2° Un manuscrit de la bibliothèque de Cassel (1470). M. S. Theol., 4°, 94). Il contient dix sermons anonymes dans la manière d'Eckart; trois d'entre eux sont publiés par Pfeiffer d'après d'autres sources; les six que communique Sievers sont peut-être une partie de l'original du traité « *von der sêle werdikeit unde eigenschaft.* »

n'est pas besoin d'insister sur l'importance de cette trouvaille. D'autre part Jostes a publié d'après un manuscrit de Nuremberg que son titre inexact avait mis à l'abri des investigations des critiques une masse extrêmement riche de sermons, de fragments, de traités, de débris de toute sorte dont quelques-uns sont attribués à Maître Eckart[1].

S'il convient de garder dans la discussion de ces attributions une grande réserve et s'il reste toujours pour les raisons que nous avons déjà énumérées, beaucoup d'incertitude en cette matière, à plus forte raison peut-il sembler présomptueux d'assigner aux écrits d'Eckart une date, même approximative, et de prétendre les ranger dans un ordre chronologique. Lorsqu'on veut rendre compte du système, il faut évidemment supposer un rapport entre tous ces écrits : mais autre chose est de les traiter comme des expressions diverses d'une même pensée, que l'on est bien obligé de rapprocher et de comparer entre elles, puisqu'on essaie d'en saisir l'unité, autre chose de les faire correspondre arbitrairement à des moments, arbitrairement fixés, du développement de cette pensée. Preger ne s'est pas arrêté à cette distinction : partant de quelques faits d'ailleurs très vraisemblables, il cherche à distinguer et à déterminer dans l'œuvre d'Eckart le résultat de trois périodes nettement tranchées. L'au-

1. Voir Jostes. *Meister Eckart und seine Jünger*, p. X. Le manuscrit dont il s'agit se trouve dans la bibliothèque de Nuremberg, Cent. IV, 40. Voir encore Bach. Germania, 8e année, 223-226. 10e année, 391-392. *Wackernagel Altdeutsche Predigten und Gebete*, 156-179. Greith, *die deutsche Mystik im Predigerorden*, 96, 202.

torité de deux manuscrits basée sans doute sur une vieille tradition fait remonter le traité XVII de Pfeiffer « die rede der underscheidunge », à l'époque où Eckart était prieur à Erfurt, c'est-à-dire aux dernières années du XIII[e] siècle[1] ; le ton de cet écrit est assez simple, le cercle d'idées assez étroit ; il est possible qu'il ait été composé avant qu'Eckart fût parvenu à la pleine possession de sa doctrine, il se peut aussi que l'objet du traité, la prédominance nettement marquée des questions pratiques suffise à expliquer ces caractères. Quoiqu'il en soit Eckart y établit d'une façon précise le rôle de la volonté et de l'amour dans les recherches des choses divines, et Preger fait du primat de la volonté la marque distinctive de sa première philosophie[2].

D'autre part, il essaye d'établir une relation étroite entre plusieurs groupes de sermons que Pfeiffer a pris dans le même manuscrit de Strasbourg et qui présentent quelques ressemblances ; ils auraient été, d'après lui, prêchés à Strasbourg et contiendraient une théorie du primat de l'Entendement conçu comme créé. Enfin il s'appuie sur la déclaration de Cologne de 1327 pour affirmer que dans les derniers temps Eckart a professé la doctrine de l'Entendement incréé : elle est pour lui la caractéristique de la troisième période[3]. Il y rattache notamment le traité « Vom Schauen Gotes » par lui découvert dans un manuscrit de

1. Pfeiffer, 543, 15.
2. *G. der deutschen Mystick*, I, 312.
3. *Id.*, 311-316.

Nuremberg. Autour de ces écrits caractéristiques il range tous ceux qui présentent avec eux des analogies marquées : il obtient de la sorte une classification assez précise mais dont la base malheureusement n'est pas solide[1]. Il ne ressort nullement de la déclaration de Cologne qu'Eckart ait regardé l'âme d'abord comme une chose créée, puis comme une chose incréée. Il ne lui paraît pas exact de dire qu'elle soit intelligence par essence, c'est-à-dire que l'intelligence soit son être même, qu'elle soit par conséquent Acte pur, c'est-à-dire Dieu : il repousse formellement cette interprétation du mot incréé, mais il l'admet si on veut bien l'entendre au sens de concréé[2]. L'âme n'a pas par elle-même l'être de Dieu et pourtant son être est de Dieu[3]. De même on peut contester que le traité XVII affirme le primat de la volonté : sans doute l'importance du vouloir est mise en lumière comme il convient dans un ouvrage de morale ; il contient le germe de toutes les vertus et peut s'identifier avec le vouloir divin ; mais il n'est pas dit qu'il

1. Voir cette classification. *l. c.*

2. Voir plus bas chap. x. Voir Denifle, Arch. II, p. 631, n. 6, 632, n. 3 et 6, 611, n. 1 et 2.

3. Voir plus bas chap VII et VIII. *La théorie de la création et de l'Etre des choses.* Cf. Pfeiffer, 394, 18 : Waz in gote wesenlich ist, daz enist in der sêle niht wesenlich, unde daz got sin selbes wesen ist, daz hât er von im selber. Aber waz diu sele ist, daz hât si von gote unde ist alsô von im ùz geflozzen, daz si an dem wesen niht ist enbliben, sunder si hat ein frömdez wesen empfangen daz sènen ursprunc von dem götlichen wesen genomen hât ». L'âme est un moment du développement de l'Etre, elle est fondée en cet être et s'y ajoute ; c'est lui qui fait sa substance. « Creavit enim omnia in esse, quod est principium et est ipse deus », v. p. 106.

Sur l'âme incréée, v. Pf. 193, 16, 286, 17, etc.

pénètre absolument la substance divine. A cet égard nous trouvons ailleurs des affirmations bien plus précises[1]: on ne peut sans exagération faire de cette théorie l'idée capitale du traité: d'autre part à regarder les choses de plus près, la place de la Volonté et de la Raison change avec le point de vue. Ce qui fait que la volonté l'emporte sur la raison, c'est qu'elle peut nier toutes les formes, tout le savoir, et trouve Dieu dans son renoncement[2], mais cela même la Raison c'est-à-dire cette partie de l'intelligence qu'Eckart désigne comme Vernunft[3], comme Geist[4], comme Funke[5], peut y atteindre. Au profond de l'âme vouloir et raison se confondent: il n'y a opposition qu'entre leurs formes imparfaites ou qu'entre le fond de l'âme et ses puissances. Suivant la définition que donne Eckart de la Volonté ou de la Raison, suivant le point de vue d'où il considère les choses, la solution du problème varie. Si la raison en définitive semble l'emporter c'est que ce nom convient peut-être mieux à la simplicité et à l'absolue réalité de la suprême intuition, que celui de la Volonté qui exprime toujours quelque désir c'est-à-dire quelque aspiration[6].

Loin que la Volonté et la Raison soient au fond distinctes, l'unité de la vie spéculative et de la vie

1. Traité *Von dem Anefluzze des Vater*. Pf., 521, 30. Von der Ubervart der Gotheit, 496, 20.
2. Voir la note précédente.
3. Pf. 126, 16. Sa fonction est de *Schouwen*.
4. Pf. 246, 4. 397, 32.
5. Pf. 286, 18.
6. Pf. 106, 31.

morale constitue l'un des traits essentiels du Mysticisme d'Eckart[1]. La connaissance est déjà une action puisqu'elle est un mouvement de l'esprit vers soi-même et l'action est encore une connaissance puisqu'elle est un mouvement de l'esprit vers son objet : l'opposition de l'action et de la connaissance, de la volonté et de la raison n'est jamais que momentanée et superficielle. Il est inexact en droit et en fait de supposer avec Preger que l'esprit d'Eckart ait traversé trois phases de développement : 1° doctrine du primat de la volonté : 2° primat de la Raison créée : 3° primat de la raison incréée. L'histoire ne nous dévoile rien qui puisse appuyer cette hypothèse, l'analyse distingue dans le système ces différents éléments mais elle ne peut expliquer que leur rapport logique[2]. En l'état actuel des choses il faut renoncer à ces suppositions ambitieuses[3] ; les œuvres d'Eckart ne nous livrent que de faibles renseignements sur la succession historique des théories qui y sont exprimées : mais elles ne peuvent cacher les liens qui

1. Jundt, *Histoire du panthéisme populaire*, *l. c.*

2. En fait, il serait aisé de réfuter par de nombreux exemples la classification de Preger. Le traité XII, qu'il place au début de la 2^e période, exprime longuement cette idée (Pf 520, 6) que l'esprit pris en soi-même « an seiner selbesheit » est quelque chose de créé « mais que pris en son image » il enferme en soi l'éternité. L'esprit est présenté comme créé ou comme éternel selon qu'il s'attache à son individualité, à son caractère personnel, ou bien à sa forme divine.

3. Il serait également inconsidéré de prétendre assigner une date aux œuvres latines d'Eckart. En tout cas le fait que l'un des manuscrits qui les contient a été trouvé à Erfurt ne prouve nullement qu'elles datent du temps où Eckart était prieur à Erfurt. Denifle dit très justement qu'elles supposent plutôt les études qu'il fit à Paris, Archiv., II, 435.

les unissent. Les idées s'attirent et s'enchaînent parce qu'elles n'existent que pour l'unité. Chacune d'elles prend sa valeur de son rapport aux autres : il s'en suit que c'est le système qui est la vérité et non point l'idée abstraite du système ; il serait absurde de renoncer à chercher dans les œuvres d'un philosophe la seule chose qui en fasse la vie et la vérité, nous voulons dire la structure logique et l'ordonnance systématique[1].

1. Sur le système de Maître Eckart voir la bibliographie d'Uberweg, *Grundriss*, 2e partie, p. 316. Les travaux les plus importants sont ceux de Martensen, de Schmidt, *Etudes sur le Mysticisme Allemand*, de Bach, *Meister Eckart der Vater der deutschen Spekulation*, de Lasson, *Meister Eckart der Mystiker*, de Preger, *o c.*, de Jundt, *o. c*, enfin les très remarquables études de Denifle.

CHAPITRE VII

LE SYSTÈME DE MAITRE ECKART

Le principe de tous les êtres est l'être. Tout ce qui est existe et de quelque manière. L'existence comme la manière d'exister ne sont point, en chaque être, le propre de cet être : elles se trouvent à des degrés divers chez tous les autres êtres ; or ce qui est commun à plusieurs êtres existe avant ces êtres : « ce qui est en beaucoup de choses est de nécessité au-dessus de ces choses[1]. » Plus une chose est commune (c'est-à-dire générale) plus elle a de noblesse et de dignité[2]. L'Être qui est en tous les Êtres est avant tous les Êtres ; et comme sa généralité, prise en soi-même, échappe aux déterminations qu'elle subit dans les êtres particuliers, il est non point de telle et telle manière, mais absolument et premièrement[3]. Avec Platon et une grande partie de la scolastique, Eckart considère les Universaux comme la *ratio essendi et cognoscendi* des choses. L'idée la plus générale et la plus abstraite, la dernière que l'analyse atteigne dans

1. Pf. 268, 12.
2. Pf. 279, 27.
3. Wesen ist ein erster name. Pf. 263, 10 « Esse et quae cum ipso convertibiliter idem sunt, sunt priora omnibus rebus. Ipsum esse comparatur ad omnia sicut actus et perfectio et ipsa actualitas omnium etiam formarum. » *Man. d'Erfurt*, col. 2 (d'après Denifle, *o. c.*).

les êtres, est celle qui les supporte, qui en fait la réalité et l'intelligibilité.

L'Être absolu est l'Être en soi. L'Être en soi est Dieu ou plutôt Dieu est l'Être en soi. Dieu se définit par l'Être et non point l'Être par Dieu. Dieu est le nom de l'Être plutôt que l'Être n'est un des noms de Dieu. Si l'Être était autre que Dieu, il ne serait pas Dieu et Dieu ne serait pas. Comment quelque chose serait-il, qui serait autre que l'Être et de lui distinct? Ou, si Dieu était, il serait autre que soi-même, puisque l'Être serait autre chose que soi. Aussi Dieu et l'Être sont une même chose. Car si l'Être de Dieu tenait d'un autre Être, cet autre précéderait Dieu, et serait la cause de son être, et comme tout ce qui est a son être de l'Être, toute chose aurait son être d'autre chose que de Dieu.

La création d'ailleurs consiste à conférer l'Être: et seul l'Être en se conférant le confère et crée : si l'Être est distinct de Dieu, le créateur est un autre que Dieu : les choses pourront être sans Dieu, et Dieu n'est point la première cause, ni dans les choses la cause de l'existence. Serait-il même quelque chose? En dehors de l'Être et avant l'Être il n'y a que le rien; il ne serait rien, ou s'il était il tiendrait d'un principe supérieur à soi et ce principe serait son propre Dieu et le Dieu de toutes choses[1].

Pour que Dieu soit, et pour que Dieu soit Dieu, il faut qu'il soit l'Être. Sitôt qu'il est l'Être il est et il est Dieu. Car si l'Être est Dieu, il s'en suit que

1. Denifle. *Meister Eckeharts lateinische Schriften*, 537, 20.

Dieu est. L'Être tient à lui et ne peut l'abandonner, qu'il ne soit pas. L'Être d'ailleurs n'est pas seulement son existence : il constitue son essence. Dieu est donc par soi-même de toute nécessité et de toute éternité. Du reste, s'il n'était pas, rien ne serait puisque tout est par l'être et que l'être est Dieu : la fausseté de cette conséquence prouve la vérité de la proposition contraire[1]. Mais si l'Être est, comment l'Être est-il, quelles sont ses caractères, quelle est la nature du Dieu qui s'absorbe en lui et qui est son nom? Il semble que si l'Être est et si rien n'est que l'Être, l'Être s'enferme en l'indistinction et l'immobilité de son essence : toute son action est son être, toute sa réalité son immutabilité : la multiplicité des formes qu'il pourrait revêtir est prise, comme en une glace, dans son unité. La vie entière de Dieu est contenue en l'Acte pur qui le détermine. L'Être est : le non-être n'est pas : s'en faut-il tenir à la rigueur de cette affirmation éléatique, à la vaine plénitude d'une substance éternellement captive en soi, d'où rien ne s'échappe, pas même la science de sa propre existence?

Tout le système d'Eckart n'est qu'un effort long et passionné pour mettre la vie et le mouvement dans l'Être lui-même, et pour répandre l'Être premier à travers la multiplicité des actes dont la synthèse le peut seule constituer. A peine a-t-il affirmé la réalité absolue de l'Être qu'il s'occupe d'en pénétrer la profondeur et d'en discerner la richesse.

1. Denifle, *Id.*, 538, 6.

Son Dieu n'est pas un Dieu immobile, mais le Dieu vivant : il n'est pas l'Être abstrait, mais l'Être de l'Être. Abstrait il ne serait rien et s'évanouirait dans le non-Être de la logique. S'il est la réalité absolue et suprême, c'est qu'il est non seulement en soi, mais de soi et par soi, c'est-à-dire son propre auteur et son propre créateur. La réalité de Dieu, c'est son œuvre, et son œuvre, c'est, avant la genèse des choses, sa propre genèse.

L'Être[1] est un et pur de toute autre chose que de soi-même[2]. Son unité est la négation de la négation, c'est-à-dire que de lui rien ne peut être nié, puisqu'il possède, si l'on ose dire, l'omnitude de soi-même ; en ce sens elle est une pure affirmation[3]. Puisqu'elle nie de l'Être toute distinction et toute détermination, elle ne l'appuie sur aucune, elle ne le fonde sur rien. « L'Unité est sans fond ; elle se fonde elle-même »[4]. L'Être, échappant à tout ce qui pourrait le fixer, s'échappe à soi-même, puisqu'il est au-dessus de tout accident, de toute forme, de tout genre[5], il s'évanouit en l'indétermination

1. Nous discuterons longuement en un appendice la thèse de Denifle qui fait du Dieu d'Eckart l'Acte pur de la Scolastique ; il nous a semblé que notre exposition du système en serait la réfutation indirecte, et qu'une réfutation directe, mêlée à l'exposé courrait risque de l'obscurcir. Mais pour qu'il ne reste aucun doute nous examinerons plus tard point par point les arguments de Denifle, il arrivera du reste au cours de ce chapitre que nous ayons à discuter certaines de ses allégations de détail.

2. *Man. d'Erfurt*, col. 138 et 165.

3. *Id.*, col. 6 et 79. Et Pf. 533, 30, 322, 15.

4. Pf. 525, 31, et *Id.*, 525, 23.

5. *Man. d'Erfurt*, col. 52 et « deus autem non est quid distinctum aut proprium alicui naturae, sed commune omnibus, est enim extra et supra omne genus » cité par Denifle, p. 679.

dont on ne peut rien savoir et rien dire, qui ne sait rien de soi-même et ne dit rien de soi : il est en son fond l'Indifférence et le Néant[1]. Mais ce néant n'est pas la pure privation de l'Être. Au contraire, il exalte l'Être au-dessus de soi. « De ce que j'ai dit que Dieu n'est pas un être et est au-dessus de l'être, il ne suit pas que je lui aie refusé l'être, mais je l'ai honoré et élevé en lui[2]. » Il est l'Indéterminé, riche de toutes les formes[3]. L'analyse de l'Être fait évanouir l'Être et nous laisse en présence du Rien. Mais ce rien, ce principe amorphe, est riche de tout l'Être qu'il absorbe et ses profondeurs sont toujours prêtes à le répandre.

Le Néant ainsi défini n'est ni l'Être ni Dieu, l'Être du philosophe est ou une réalité précise ou un système précis de réalités. Le Dieu du Chrétien est un système d'existences, une Trinité de personnes où le Père, le Fils et l'Esprit échangent entre eux la divinité et jouissent en commun de la vie éternelle. Rien n'est plus loin de ce Dieu que le non-Être obscur où toute force sommeille, où toute réalité repose, et pourtant ce non-Être, au-dessus de ce Dieu, est le principe de Dieu. Il est la divinité opposée à Dieu[4] et de qui Dieu procède. « Il a en soi la force de toutes choses au-dessus des personnes et la force des trois personnes en simplicité[5] ». Il

1. Spriche ich ouch : got ist ein wesen, ez ist niht wâr : er ist ein uberswebende wesen und ein überwesende nihtheit. » Pf. 319, 3.
2. Pf. 268, 33.
3. Pf. 282, 29.
4. Pf. 181, 10.
5. Pf. 540, 26.

est Dieu libre de Dieu[1], la Nature innaturée[2], la substance unique[3], la vie en elle-même, au-dessus de toutes ses manifestations. La Divinité ne connaît rien et ne se connaît pas soi-même : toute différence s'efface en elle, toute distinction d'être ou de personne s'évanouit, sa pureté absolue ne se trouble point[4]. Elle est un désert[5] silencieux où rien ne murmure ni n'apparaît : éternellement ensevelie dans les ténèbres, elle y dort un grand sommeil et ne songe pas.

Ce Néant[6], nous l'avons dit, puisqu'il est au-dessus de l'Être, n'est pas la pure privation de l'Être : au contraire il en contient toute la richesse et toute la diversité sous forme indistincte et confuse ; de même il n'est point une matière imprécise que seule la venue de la forme peut faire passer à l'acte « Dieu est de soi matière et forme et sa forme se tire soi-même de sa matière, et d'après la forme, il forme tout ce qui devient. Pourtant sa nature simple est sans forme de toutes formes[7]. Il peut

1. Pf. 579, 9.
2. Pf. 537, 29.
3. Pf. 500, 27.
4. Pf. 163, 19, 197, 31.
5. Pf. 242, 2, 266, 88.
6. On reconnaît sans peine en cette théorie d'Eckart l'idée alexandrine de l'Unité au-dessus de l'Etre, du Non-Etre plus qu'Etre. Transmise à travers la Théologie et la scolastique par le pseudo-Aréopagite et Erigène elle est à la base de la philosophie d'Eckart comme l'Indétermination qui agissant en l'être et réagissant sur lui fait sa vie et son mouvement. En même temps que la connaissance abstraite en établit le concept, le cœur s'y élève comme au degré le plus haut de la vie intime, au moment le plus pur et le plus abstrait du détachement des choses. Il en savoure les délices ténébreuses et s'y installe comme en un séjour de douceur et de paix ; sur cette tendresse mystique du Néant, Voir plus bas, ch. IX.
7. Pf. 497, 34.

produire, et s'il le fait c'est de soi-même sans qu'une sollicitation étrangère l'y contraigne : comment d'ailleurs y aurait-il hors de lui quelque chose pour le contraindre ou pour le déterminer?

Mais comment cette nature innaturée nature-t-elle la nature naturée[1]? Comment les choses et avant elles la Trinité qui en est le support sortent-elles de ce Rien? Quelle loi l'oblige à se révéler et à se répandre? Comment de substance devient-il un principe[2]? Comment admet-il au sein de soi-même la relation et le mouvement? dessine-t-il au sein de l'Éternité le devenir éternel?

La Divinité ne sort point de soi-même pour engendrer hors de soi, de façon absolue elle n'engendre pas. Engendrer est l'œuvre d'une intelligence et la divinité n'a point d'intelligence. Il est impossible qu'elle aille hors d'elle-même : quoi qu'elle veuille elle demeure étroitement enfermée en soi.[3] Mais cette contraction intime, ce reploiement sur soi fait jaillir d'elle la lueur qui va lui permettre d'apparaître. Son impuissance à s'extérioriser fait justement qu'elle revient sur soi. De ce qu'elle est contrainte d'être en soi-même, il suit immédiatement qu'elle devient pour soi[4]. C'est au fond le même Acte qui pose sa Nature et l'image de sa Nature. Aussi est-il légitime d'affirmer que la Nature ne disparaît pas dans son image et subsiste

1. Pf. 537, 29.

2. « Pater enim non dicit verbum nec generat filium inquantum essentia sive substantia, sed inquantum principium. »

3. « Das Wesen ziehet in sich ». Pf. 388, 39.

4. « Gotes ûzganc ist sîn inganc. » Pf. 92, 5, et « Swaz in mir ist daz gêt ûz mir, 92, 2.

à côté d'elle après s'y être révélée. La nécessité qui fait cette image est la nécessité même de cette nature. Ce n'est point par un acte de volonté que la divinité se révèle. Toute image prend son être de ce dont elle est l'image, sans la volonté[1]. Loin que l'image suppose la volonté, c'est la volonté qui suit l'image. « L'image a son origine de la nature et tire en soi tout ce que la nature et l'être peuvent fournir et la nature se répand dans l'image et demeure pourtant toute entière en soi-même[2] ». L'image de la divinité commence le procès de la révélation : elle se révèle soi-même et ce dont elle jaillit[3]. L'Image de la Divinité n'est pas Dieu encore, mais le germe intelligible où les puissances de Dieu se nourrissent et se développent. Elle révèle la Divinité à soi-même, mais trop divinement pour que la Divinité s'y sente Dieu ; à force de lumière elle est comme invisible : tout ce qu'elle contient, la Trinité et le monde se confond dans sa splendeur. Elle est simple et c'est en sa simplicité que se détermine la pensée de Dieu, et le monde qui vit en cette pensée. Elle est d'autre part intimement unie à la Divinité et la suit comme une ombre. La Divinité la répand et s'y manifeste, et ne l'engendre pas[4].

1. « Wan ez hât einen natürlichen ûfganc unde dringet ûz der nature als der ast ûz dem boume. » Pf. 68, 16.

2. Pf. 68, 25.

3. Pf. 518, 18.

4. Nous reviendrons sur cette différence de « Ausfliessen » et de « Geberen. » Voir à ce sujet Pf. 540, 13, 496, 5.

Nous interprétons l'image comme le premier degré d'intelligibilité de la substance divine. La divinité s'apparaît par le même acte qu'elle est. Elle est à la fois en soi et pour soi. Mais elle se révèle

Mais pour qu'elle soit vraiment l'image de la Divinité, il faut que Dieu s'y connaisse comme Dieu. L'Intelligible divin n'est tel que s'il devient la pensée de Dieu, et dans la distinction qui s'opère alors en lui apparaît la Raison des personnes : en tant qu'il connaît, il s'appelle le Père ; en tant qu'il se connaît il est le Fils ou le Verbe. L'Esprit saint est le lien d'amour qui unit indissolublement le sujet et l'objet de la connaissance.

L'Image en effet contient la multitude des formes : en ce sens elle est le Verbe encore sans parole « das wortlose Wort » et ce Verbe n'est point Dieu. Le

en des moments successifs et le premier de ces moments « das Bild » ne contient encore en acte que la confusion primitive de la nature innaturée. Il n'est encore ni Père, ni Fils, ni Esprit : c'est en son sein que la Trinité s'organise. Comme tel, il est, pourrait-on dire, l'aspect intelligible de la Nature éternelle. Il nous paraît, au contraire, qu'il y a quelque exagération à identifier *de plano* comme le fait Preger ces deux termes Bild et Natur. La Nature innaturée est la Divinité au sens où nous l'avons définie, la Nature naturée la totalité des déterminations qui affectent la Divinité. Aussi l'Image n'est-elle point proprement la Nature de la Divinité ; elle est plutôt l'aspect intelligible de cette nature. Il y a quelque confusion à y voir comme Preger à la fois l'objectivation de la puissance divine et déjà la raison, la Sagesse du Père. Elle n'est encore ni objet, ni sujet. Elle devient Sujet dans le Père, Objet dans le Fils : mais en soi-même elle contient indifféremment la multiplicité des formes et des moments de la connaissance. Si l'on ne craignait de causer quelque confusion par l'emploi d'une formule trop moderne, on dirait qu'elle est l'Identité de l'Objet et du Sujet. Aussi enferme-t-elle, nous le verrons, non seulement le Verbe comme objet du Père, mais aussi le Verbe comme lieu intelligible des idées, raison de l'Univers. Preger a donc tort d'identifier « Bild » et « Natur » et d'opposer ainsi « Natur » à ce qu'il appelle la puissance de Dieu. Cette puissance n'est pas autre chose que la Nature de la Divinité, et l'Image n'est pas autre chose que sa révélation immédiate. D'autre part, ce mot de puissance prête à équivoque. Il le faut entendre comme nous l'avons expliqué ; aussi est-il plus simple d'employer, au lieu de lui, les termes mêmes dont Eckart se sert « Gotheit » , ungenarturte-natur, etc...

Fils n'est pas le premier Dieu, mais bien le Père ; il y a au-dessus du Fils la Raison du Père[1]. Le sujet qui connaît précède l'objet de la connaissance. L'acte par lequel le sujet connaît est aussi celui par lequel il se connaît, c'est-à-dire s'apparaît comme objet. Le Père est l'Esprit. C'est pourquoi le Verbe est un fils, et sa Genèse se produit « in dem blicke des Widerwurfes veterliche vernunftekeit ». « Le Père se connaît donc avec le Fils et se connaît soi-même en lui-même. Le Fils est une lumière et se veut soi-même en lui-même. Le Père et le Fils ont un vouloir et ce vouloir est le Saint-Esprit »[2].

Le Père engendrant le Fils se donne à soi-même l'existence, l'union du Père et du Fils est l'unité de l'Entendement. Le Père est le sujet ; l'objet est le Verbe[3] ; le Père est la Puissance, le Verbe est la Sagesse[4]. Tout ce que le Père peut faire, il le parle d'un coup en le Fils, qui est sa vérité : il se voit en lui et toutes choses. Le Verbe est le miroir éternel où la Divinité s'apparaît à elle-même en son resplendissement : le Père est l'artisan divin de cette apparition. « Dieu, de tout temps, agit en un instant dans l'éternité et son action est la grâce du Fils : il l'engendre en tout temps. Dans la genèse toutes choses se sont écoulées, et il a si grand plaisir à cette genèse, qu'il consomme en elle toute

1. Pf. 580, 18, 579, 7.
2. Pf. 499, 34.
3. « Der fürwurf des verstentnisses ist daz ewige wort. » Pf. 336, 6 et 137-10.
4. Pf. 496, 5.

sa force..... Dieu s'engendre absolument dans son Fils, il parle toutes choses en lui[1] ».

Les personnes divines semblent bien n'être que les moments essentiels de la connaissance. Mais s'il en est ainsi le Père, seul, le sujet existe substantiellement : les modifications de l'Esprit ne sont point des êtres, mais bien des manières d'être de l'Esprit : l'objet n'a point d'être propre hors du sujet. Enfin moins que l'objet encore, l'unité d'amour du sujet et de l'objet, qu'Eckart appelle l'Esprit Saint, existe à l'écart de l'Entendement. Le Fils ne se distingue pas plus du Père, que les actes de la pensée ne peuvent différer de la pensée radicalement. Il lui est la conscience de sa personnalité et le lien métaphysique où il trouve les idées dont il constitue l'Univers[2], il lui est ainsi le système et l'unité de son être, mais il n'a d'être qu'en lui. L'Esprit-Saint n'est plus que la fleur de cette vie spirituelle, la joie de cet unique Esprit[3]. La personnalité se retire toute entière en le Père, la Trinité s'évanouit et Dieu un et absolu se joue librement, sans qu'elles l'osent retenir en ses incarnations. « Le Père avec son Fils n'est pas autre chose que le Fils seul : le Père avec le Fils n'est pas autre chose que le Père seul[4] ».

La Divinité était l'Être, l'Entendement est Dieu. L'indétermination de la nature divine s'est fixée en la pensée de Dieu ; Dieu s'apparaît et pense sa

1. Pf. 254. 8.

2. Der sun ist ein bildniss aller dinge und ein einikeit irs wesens. » Pf. 345. 40.

3. Pf. 29 20 195. 14.

4. Pf. 208. 17.

propre pensée. A ce degré, il est le sujet de son propre être, il peut dire : Moi. « Je, signifie l'essence de la vérité divine[1] » et est l'affirmation d'une réalité. En se posant comme Sujet, il affirme qu'il est seul, énonce la pureté de son être divin séparé d'avec toutes choses et fondement de toutes choses[2].

Mais il n'est pas purement sujet, il trouve en soi toute une matière, le fond intelligible de la divinité, l'Image qui lui est objet ; il la pénètre, la traverse, prend conscience d'elle et à travers elle de soi-même. Il s'y rejouit de la connaissance qu'il y acquiert ; il s'y admire en son œuvre. Cette joie est éternelle ; car cette fusion intime des éléments de la pensée arrive dans l'éternité. La Genèse du Fils est donc éternelle. Dieu se constitue d'un coup et immuablement ; l'acte par lequel il s'organise demeure éternellement ; de toute éternité il poursuit son propre amour dans le Verbe qui

1. Pf. 163. 1 et 26. 1. 79. 160. 11.

2. Pf. 163. 23 et Den. « Li ego enim meram et puram substantiam significat » 565. 15. Sans doute Eckart s'efforce parfois de ménager la tradition théologique et d'établir en Dieu de façon plausible la distinction des personnes : en la différence des opérations qui caractérisent Père, Fils et Esprit il veut voir souvent une différence substantielle. « Quand le Verbe se rapporte au naturel entendement du Père, il n'y a que nature du Père. Quand le même Verbe revient sur soi-même, il y a une distinction de personnes et pourtant un être simple dans la nature divine. » Pf. 335. 30. Il n'en demeure pas moins vrai qu'au sein de son système comme de tout système philosophique peut être, pareille confusion est impossible à établir. L'Esprit est un et ses modifications ne sont pas des personnes. On ne peut les hypostasier qu'au prix de contradictions. Eckart, du reste, semble en prendre assez aisément son parti. La spiritualité de Dieu lui importe plus que la Trinité, au sens traditionnel.

l'exprime : de toute éternité jaillit l'Esprit Saint, vivante lumière, de ce choc des deux personnes divines[1]. La pensée d'Eckart s'émeut à cet afflux sans cesse renaissant de la vie divine, à cet écoulement intarissable du fleuve divin en ses propres abîmes qui le rejettent à soi-même au moment même qu'ils l'absorbent. Le Dieu de la Trinité n'est pas encore le Dieu vivant : pour vivre vraiment, il faut qu'il développe les idées qu'il contient, les raisons des choses, qu'il déroule la vaste multiplicité de ses théophanies ; mais quel frisson de vie en ce genre divin ! Le Mystique y sent déjà l'éveil du monde et l'émoi de la création en même temps que l'ivresse de l'anéantissement et du retour. Car le cercle que l'Être divin ouvre, à chaque instant se referme. Le Fils et l'Esprit à peine sortis du Père se plongent en le Père ; le Père dès son commencement s'ensevelit aux ténèbres sans fond du silence divin.

Le Père, en engendrant le Fils, crée la plénitude de son Entendement : alors lui apparaît sa propre vie comme la multiplicité des idées, le Fils est son image et cette image lui présente comme un clair miroir non seulement sa propre personne, mais encore la forme des choses[2]. Son esprit contient l'Univers éminemment sous forme idéale ; le Verbe est donc cette forme idéale du

1. L'Union des trois personnes, Eckart l'appelle « Einschlag ». En tant que les personnes s'abandonnent elles-mêmes pour leur intime unité, elles sont « in ihrer Herzelichkeit ».

2. « In deme (daz ewige verstentnisse des vater erbildet er ein bild sîn selbes, sinen sun. In dem erbildent sich alliu dinc. » Pf. 378. 39.

monde, ce lieu métaphysique des idées, cette vie exaltée et spirituelle des choses, qui est au Père c'est-à-dire à la pensée, l'objet de la pensée. « Deus naturaliter prehabet omnes formas et omnium.[1] ». Les idées ne sont pas les réalisations d'une volonté divine, une création arbitraire de Dieu, mais les pensées mêmes de Dieu, nées de la nécessité de sa Pensée : elles sont incréées comme lui : elles sont comme lui la vie éternelle, et partant le vrai Dieu. L'intelligence et les idées, l'Esprit et ses formes sont égaux en dignité. L'Esprit est tout ce qu'il est, et tout ce qu'il est est l'Esprit : aussi n'a-t-il rien de fortuit, d'accidentel et d'inférieur. C'est un Acte simple qui produit toutes ses manifestations[2]. Pour multiples qu'elles soient, les idées n'altèrent point en effet la simplicité de l'Entendement divin : c'est le propre d'un entendement que de comprendre plusieurs choses ; en ce sens toute pensée enferme une multiplicité[3]. La pensée d'ailleurs n'est pas cette multiplicité ; loin d'être chaque idée prise en soi-même, loin de se réaliser distinctement en

1. Den. 555. 12, et ailleurs. « Notandum, quod omnis creatura habet esse unum in causis originalibus, scilicet in verbo dei, et hoc est firmum et stabile... Aliud esse rerum extra in rerum natura quod habet res in forma propria. Primum est esse virtuale, secundum est formale, quod plerumque infirmum et variabile. » Man. d'Erfurt, col. 20. « Omnia autem sunt in deo tanquam in causa prima intellectualiter et in mente artificis », id. col. 90. « Quod factum est in ipso verbo est vita », id. col. 21. « Quod factum est, vita est, et ut vita increabile, sive deus ipse increabilis », id. col. 91.

2. Pf. 250. 1. 326. 13. 589. 5. 321. 31.

3. Sed natura dei est intellectus, et sibi esse est intelligere ; igitur producit res in esse per intellectum et per consequens sicut suae simplicitati non repugnat intelligere plura, ita nec producere plura immediate. Den. 555. 4.

chacune, elle est l'acte qui les unit et qui les compose en un système et en une harmonie.

1. Pf., 326, 20. Notre interprétation est ici d'accord avec celle de Jundt et de Denifle. Au contraire Preger n'admet pas que les idées des choses constituent le Verbe divin. La théorie que nous présentons comme celle d'Eckart mène au panthéisme et Preger s'élève contre l'interprétation panthéistique de maître Eckart ; il ne veut pas admettre que le monde soit un moment du procès trinitaire. Il cite d'abord (vol. I. p. 386) des textes où l'existence en Dieu des créatures est affirmée il est vrai mais comme une immanence au sein de la divinité non révélée ; il conclut justement que ces textes n'établissent pas leur existence nécessaire en l'intellect divin. Mais à côté de ces textes et sans même recourir aux passages latins que nous avons cités et dont Preger n'a pu se servir, il en est d'autres (v. la note 2 de la page préc.) où il est formellement affirmé que les idées de toutes choses sont en Dieu et constituent la pensée et l'être de Dieu. Preger voudrait que le Fils fût l image du Père et que, se servant de cette image, de cette idée première, le Père en déduisit comme de la plus haute forme, les formes inférieures. Cette forme suprême n'est point constituée par les idées. Dieu n'arrive pas à la conscience de soi au moyen des choses, mais à la conscience des choses au moyen de soi. « Niht alsô, daz wir in gote wâren in der gropheit als wir nû sîn : wîr wâren in gote êwikliche als die kunst in dem meister. » (Pf. 502, 23.)

Ce texte ne prouve nullement ce que Preger veut lui faire dire, à savoir que Dieu disposerait des idées comme le Maître de son art, en quelque sorte par un jeu arbitraire. Dans le passage cité, il s'agit d'expliquer la différence d'exister hors de Dieu, comme une chose, ou d'exister en Dieu comme une idée ; hors de Dieu, en elle-même, l'existence des choses est grossière et confuse, ce qu'Eckart répète à tout propos. En Dieu au contraire elle est épurée et subtile comme le plan idéal de l'œuvre dans l'esprit de l'artiste ; c'est cette idée que commente à merveille un passage latin d'Eckart : » Domus enim in mente domus non est, calor in sole calor non est. Esse autem domus vel esse caloris formale accipit, inquantum extra producitur et educitur a causa et per causam efficientem. Omnia autem sunt in deo tanquam in causa prima intellectualiter, et in mente artificis. Igitur non habent esse suum aliquod formale, nisi causaliter educantur et producantur extra ut sint. » Den 604. 18. En d'autres termes et d un mot : « Creaturarum rationee non sunt creaturæ. » id. 605. 4. L'esprit divin comme l'esprit de l'artiste est un foyer de vie spirituelle où l'œuvre idéale brille en pure clarté : la réalisation au contraire de cette exictence idéale l'entache de confusion et d'obscurité. Telle est la pensée d'Eckart ; et si ce que nous avons dit ne suffisait amplement à réfuter l'interprétation que Preger donne pu texte en litige il nous suffirait d'en poursuivre la lecture ;

Le Verbe incréé ou Monde des choses intelligibles est le principe des choses créées. C'est en lui comme en une nature que Dieu forme le monde des réalités. La raison de chaque chose est son idée[1] : la cause, la qualité de cette chose qu'atteint la définition : et c'est ainsi que Dieu a créé le ciel et la terre, « in principio id est in filio, qui est imago et ratio idealis, quam qui negat, negat filium dei. Sic ergo deus creavit omnia in principio, id est in ratione secundum rationem idealem,

immédiatement après les mots « die kunst in dem meister » nous lisons en effet. « Got sach sich selben an und sach alliu dinc. » Pf. 502. 25. En faut-il davantage ? La suite du passage est encore plus décisive.

Preger veut ailleurs qu'avec la suprême idée (le Verbe) soient données les autres idées ; toutefois ce ne seraient pas les germes d'où la suprême idée se développe, mais bien un second degré d'idéalité, déduit du premier par la libre activité de Dieu conscient de soi. Il amasse pour prouver cette thèse des textes pris un peu au hasard et dont les uns (Pf. 324, 27) ou (Niedners Zeitschrift für histor. Theologie 1864, p. 176) ont le tort de ne pas s'appliquer du tout à la question, pendant que d'autres.) Pf. 669,8 et 673,30 s'appliquent beaucoup mieux, le premier à ce que nous avons appelé l'Image de la divinité, le second à la création des choses (et non à l'existence des idées), et que d'autres enfin prouvent juste le contraire de ce que Preger veut établir. (Nous citons d'après Preger lui-même) : « Die Dinge sind geschaffen aus nichts von der heiligen Dreifaltigkeit. Ihr ewiger Ursprung ist der Vater, und aller Dinge Bild in ihm ist der Sohn... Hätte darum das Vorbil aller Dinge in dem Vater nicht ewiglich geschwebt, somochte der vater nicht gewirkt haben » (Niedners Zetschrift... 175).

L'interprétation de Preger nous semble manquer tout au moins de base historique, les textes mêmes qu'il indique l'excluent rigoureusement. La critique philosophique ne la repousse pas moins ; on pourrait admettre à la rigueur que toutes les idées naquissent d'un acte de volonté, que le Verbe fût tout entier une création de Dieu, mais on ne peut concevoir que la pensée s'élève nécessairement à la conscience d'elle-même, et que de cette conscience elle tire arbitrairement des idées qui n'y seraient point contenues.

1. Hinc est quod Plato ponebat ideas, sive rationes rerum principium omnium tam essendi quam sciendi. Den, 551, 21.

2. Den. 552, 3.

alia quidem ratione hominem, alia leonem et sic de singulis[1] ».

Le principe créateur est donc l'Intelligence ; la Pensée est le principe du Monde[2], et comme la pensée est éternelle, son objet, la création, l'est aussi. En la même éternité où Dieu s'apparaît à soi-même comme esprit, il fait paraître le Monde ; nul instant ne sépare de son existence la naissance des choses[3]. Un moment infini enveloppe tout ce qu'il est et tout ce qu'il fait ; l'Être enferme en son éternité tout ce qu'il produit, c'est-à-dire tout ce qui est[4].

1. Den. 552, 15.

2. Sic ergo creavit cœlum et terram in principio id est in intellectu, et hoc est contra eos qui dicunt creare deum et producere res ex necessitate. » Den 553, 2

3. « Principium in quo deus creavit cœlum et terram, est principium nunc simplex aeternitatis, ipsum inquam illud nunc penitus in quo deus est ab æterno, in quo etiam est fuit et erit æternaliter personarum divinarum emanatio ». 553, 6.

4. L'éternité de la création est affirmée de façon catégorique par Eckart. Den. 553, 6 et suiv. Dieu a créé le monde à l'instant même qu'il fut.

« Non enim imaginandum est falso, quasi deus steterit expectando aliquid nunc futurum, in quo crearet mundum ; simul enim et semel quo deus fuit, quo filium sibi coæternum per omnia æqualem deum genuit, etiam mundum creavit. » Den. 553, 15 et Pf. 579, 7. « als balde got was dô hâter die welt beschaffen. » Got schöpfet die welt und elliu dinc in eime gegenwürtigen nû. » 266, 28, etc. Denifle veut ramener la théorie de l'éternité de la création à la tradition chrétienne qui attribue l'éternité à l'acte créateur et met pourtant la création dans le temps. Albert le Grand. De Cœl. hierarch. c. 4 (Op Alberti M. T. 13, p. 46.) « Deus ab æterno creavit res, sed res ab aeterno non sunt creatae... In deo est tantum actio interior ; externa autem actio ipsius non est nisi respectus quidam creaturæ ad ipsum. » Mais nous verrons que la théorie de l'Etre d'Eckart s'oppose à cette réduction ; si pour lui le monde est éternel, c'est que tout est dans l'Etre et que l'Etre est éternel.

Denifle reconnaît d'ailleurs que la doctrine d'Eckart est formulée de telle manière que la théorie de l'éternité du monde y semble contenue. Ne trouve-t-on pas les prop. suiv. au nombre de celles

C'est au sein de l'Être en effet que s'opère la création, créer c'est conférer l'être[1] ; et l'être seul confère l'être[2] ; Dieu crée et Dieu seul. Il est à soi-même le principe en qui il crée, car l'être est un principe et le premier de tous, et avant lui et hors de lui il n'y a rien, ce qui se passerait en dehors de lui ne se passerait pas ; il n'existe pas de vide ou de néant où il puisse projeter la création[3]. L'acte qui l'appelle à l'existence, qui la distingue du rien, qui en fait quelque chose, la marque à jamais de l'empreinte de l'être. La vaste sphère de l'Être enferme la multitude de l'Univers en son contour ; rien n'est en dehors d'elle, à ses limites cesse la vie et la vérité.

Il suit que l'opération de Dieu est continue et éternelle, son œuvre est d'impérissable jeunesse et

que condamna Jean XXII. « Interrogatus quandoque, quare deus mundum non prius produxerit, respondit tunc, sicut nunc, quod deus non potius primo producere mundum, quia res non potest agere antequam sit, unde quam cito deus fuit tam cito mundum creavit ; 2° Item concedi potest mundum fuisse ab aeterno ; 3° Item, simul et semel quando deus fuit, quando filium sibi coæternum per omnia coæqualem deum genuit, etiam mundum creavit. » (*Bulle de Jean XXII du 27 Mars* 1329 citée par Denifle, p. 636.)

1. Creatio est collatio esse. « Den. 539, 11.

2. « Ab esse et ipso solo confertur esse rebus. » Den. 539, 12 et *Man. d'Erfurt*, col. 4.

3. Omne quod deus creat, operatur vel agit, in seipso agit et operatur. Quod enim extra deum est et quod extra deum fit extra esse est et fit, sed nec fit quidem, quia ipsius fieri terminus est esse... Non ergo falso imaginandum est quod deus projecerit creaturas seu creavit extra se in quodam infinito seu vacuo, nihil enim nihil recipit nec subjectum potest esse nec terminus sive finis cujusquam actionis... Creavit ergo deus omnia non ut starent extra se aut juxta se et præter se ad modum artificum aliorum, sed vocavit ex nihilo, ex non esse scilicet ad esse, quod invenirent et acciperent et haberent in se ; ipse enim est esse... quomodo enim essent nisi in esse quod est principium ? » Man. d'Erfurt, col. 4.

refleurit sans cesse en nouveauté : à chaque moment elle commence et déjà elle est terminée ; il y a en elle cette merveille de l'achèvement qui vient de l'unité de la fin et du principe[1] : elle n'a pas d'autre aspiration qu'elle-même et se chante sa propre gloire.

Le Néant n'est pas, qui viendrait disjoindre la solidité de la création, le non-être fuit l'être et le monde n'en est pas sorti ; si l'on peut dire en quelque manière qu'il naît de rien[2], c'est abstraitement parce que le rien s'oppose à l'être comme un contraire et que les choses qui sont, avant que d'être, n'étaient pas. En ce sens tout acte de Dieu sort du Néant, parce qu'il n'était pas avant qu'il fût mais comme toutes choses sont au moment qu'elles doivent être, c'est-à-dire au moment où l'Être est, à l'origine même, le non Être n'est qu'une abstraction et n'a point de lieu en ce monde[3].

Les raisons des choses, les idées communiquent aux choses l'existence qu'elles prennent de l'Entendement divin : elles se répandent dans la multiplicité de la nature et y sont partout présentes sans sortir pourtant d'elles-mêmes.

Partout où elles viennent, elles apportent et répandent l'Être et avec lui la Divinité. Dieu pénè-

1. Den. 540, 23.

2. *Man. d'Erfurt*, col. 89, 91, 148, 177.

3. Le non-être dont nous parlons ici, le rien logique opposé à l'être de la création et de Dieu n'est pas ce néant au-dessus de l'Etre que nous avons appelé avec Eckart la Divinité. Ainsi défini le non-Etre concourt en effet avec l'être à la production des choses, il est même l'élément actif et générateur de l'Etre, mais l'Etre une fois constitué déroule sa plénitude sans que le non-Etre intervienne de nouveau dans ses opérations.

tre toutes choses, les connaît et les aime comme sa propre existence.[1] Dire que l'être des choses est l'être même de Dieu, ce n'est pas détruire les choses, mais au contraire les fonder[2]. Comment en serait-il autrement? En niant de Dieu l'Être, nous ne lui refusions pas l'existence, nous anoblissions l'Être en lui, en niant des choses tout être qui n'est point Dieu nous ne leur refusons pas l'existence nous les ennoblissons en Dieu. Seul ce qui n'est pas est distinct de l'Être, l'Être est indistinct de tout ce qui est[3]. Aussi est-il nécessairement en tout ce qui est, et où il n'est pas est le rien[4]. L'Être des choses comme telles c'est-à-dire la distinction et la diversité de leurs natures n'est point Dieu sans doute puisque Dieu ne saurait être cette chose ou cette autre, cet être ou cet autre, mais les choses dans leur être sont Dieu et en ce sens Dieu leur est plus intime qu'elles-mêmes[5]. Il n'y a rien de si uni et de si indistinct que Dieu et la création, l'Être et les manières d'être, le principe constitutif et la réalité constituée. La créature reçoit et Dieu opère, la créature est l'opération, le don

1. Alliu obern dinc hânt aller meisst gelegenheit ze würken in dem daz under in est. » Pf. 155, 37 et 305, 1. « Daz er ist in allen creaturen, daz ist er doch dar über, 268 ».

2. « Ultimo notandum, quod in premissis cum dicitur deum in omnibus nosse et amare solum esse et seipsum, quod est esse, hoc inquam dicentes non destruimus esse rerum, sed constituimus ». *Man. d'Erfurt.* col. 167.

3. id. p. 139.

4. id. p. 138.

5. « Deus in rebus omnibus intimus, utpote esse, et sic per ipsum omneens est et extimus quia super omnia, et sic extra omnia. Ipsum igitur edunt omnia, quia intimus, esuriunt quia extimus, » idem, col. 75.

de Dieu, sa passion[1]. Entre Dieu et les choses la distinction s'évanouit, la création nous dit son mystère, et ce mystère est Dieu.

Et pourtant prises en elles-mêmes, les choses que Dieu constitue ne sont rien. Elles n'ont de vie que la vie universelle, c'est Dieu partout qui fait la profondeur et la solidité. Aussi est-il nécessaire que leur être vienne immédiatement de l'Être : si quelque chose s'interposait entre elles et lui, elles seraient anéanties. Il faut donc que l'Acte par lequel Dieu les engendre soit instantané et que ce ne soit pas un mouvement, mais le terme d'un mouvement[2] : il s'ensuit que toutes ensemble jaillissent de cet acte créateur, que l'Univers est créé d'un coup immédiatement[4], et que son unité est l'unité même de l'Esprit divin.

L'esprit, telle se nomme en dernière analyse la raison des choses : l'intelligence qui porte le monde le précède ; en elle il se développe et cette loi du devenir est unique, la loi même de cette intelligence. Les moments de la Nature sont les degrés du devenir de Dieu. En ce drame éternel, chaque personne joue son rôle[5] ; le Père fait l'Être, le Fils fait l'idéalité et l'unité[6], l'Esprit Saint qui est

1. « Rursus vero et hoc notandum, quod nihil tam unum et indistinctum quam deus et omne creatum » id. 142

2. « Sicut creatura habet esse suum et suum esse sive sibi est accipere, sic deo esse est dare esse quia universaliter ipsi agere sive operari est esse » id. 32. « Operari et operatum esse apud ipsum et in ipso simul est » id. 4. Operari dei suum est esse. » 35.

3. Den. 546, 2...

4. Den. 559, 29.

5. « Hinc est quod emanatis personarum in divinis ratio est et previa creationis ». *Man. d'Erfurt*, col. 53 et Pf. 540, 37.

6. Pf 124, 34. « Wesen ist der Vater ; einikeit ist der sun,

leur joie et leur amour est aussi l'expansion et la Bonté. C'est lui qui prend l'Être à sa source et qui le répand jusqu'à ses limites : il est cette nécessité qui fait que l'être est tout ce qu'il peut être, l'exigence intime de son propre développement. La bonté, tel est le nom de cette loi implacable : aussi la bonté ainsi comprise est elle le principe de la création [1]. D'un mouvement naturel la Divinité s'épanche et son excessive richesse la précipite hors d'elle, sans qu'elle s'abandonne elle-même [2] ; elle est où elle n'est plus et elle est où elle n'est pas encore. Doucement bercée au rythme de son être, elle dessine l'harmonie de la raison, la variété de la Nature, elle se répand comme une suffisance et un plaisir dans les créatures, et ne s'épuise pas en ce qu'elle produit. Elle se communique à tout ce qui peut la recevoir [3], et chaque chose en prend autant qu'elle peut ; mais pour qu'un être la reçoive, il faut qu'il ne l'ait pas encore, qu'il en soit exempt et vide [4], et comme ce qui est vide de la divinité n'est rien, pas même un lieu où la Divinité puisse venir, il suit que la divinité est à soi-même son propre lieu et en se communiquant se communique à soi-même. Elle ne se donne point aux créatures, mais se donne les créa-

güete ist der heilige geist. Güete daz ist dâ got uz smilzet und gemeinet sich allen creaturen. »

1. « Deus enim inquantum bonus agit et producit res, quia enim bonus est, sumus, ut ait Augustinus ». *Man. d'Erfurt.* col. 149.

2. Pf. 92. 1 et 206, 28.

3. Pf. 479, 36.

4. « Alles des, daz er empfâhen sol, des muoz er lidic sîn. » Pf. 12, 4.

tures : sa bonté, c'est-à-dire le mouvement irrésistible de son expansion dépose dans les êtres jusqu'à leur plus intime disposition [1]. C'est ainsi que l'Esprit Saint est l'auteur du devenir dans l'Éternité et dans le Temps [2]. L'Esprit ne saurait être sans que ses manifestations apparaissent : de l'Unité divine sort la pluralité divine. Mais Dieu est tout entier présent à toutes ses manifestations ; alors que les choses semblent s'éloigner de lui, elles demeurent près de lui ; les ondulations successives et circulaires d'une onde un moment troublée semblent fuir le centre et pourtant le rapport de la circonférence au centre demeure constant. Ainsi en développant les choses dans le devenir l'Esprit les fait entrer dans l'éternité [3]. En Dieu le progrès et la régression, la venue et le retour sont étroitement unis, c'est au fond un seul et même acte, l'acte par lequel Dieu se pénètre et se trouve tout entier en soi-même. Aussi le mouvement divin est-il au fond le repos [4]. Le devenir est éternel, c'est-à-dire que son changement n'altère point l'Eternité. Dieu est immobile en soi-même et demeure.

Si le double mouvement de la venue et du retour,

1. « Non requirit in hiis quæ agit et in quod agit, dispositionem, quinimo ipse disponit et dat dispositionem sive meritum passo » Man. d Erfurt col. 150.

2. « Er ist ein Werkmeister und ein würker des werdens in der ewikeit und in der zeit. » Pf. 497, 28.

3. « Der heilige geist ein inleiter ist in die ewikeit. » Pf. 78, 21.

4. « Gotlich nature ist ruowe. » Pf. 152, 27, 214, 22. « Esse ipsum dat quietem et facit in seipso et solo ipso quiescere omnia quae citra ipsum sunt... Igitur deus in se quiescit et in se quiescere facit omnia. Man. d'Erf. col. 32. « Igitur deus dando esse rebus dat ipsis requiem et facit ipsas quiescere. » id. col. 150. — « Ipsum esse est quies et quietans omnia et ipsum solum » id. col. 35.

de l'expansion et de la rétraction s'annule ainsi en l'éternel repos, il ne suit pas moins qu'en se pénétrant en tous sens, Dieu laisse en soi partout une trace d'amour. Il aime son être et tout en lui, et tout aime son être en lui[1]. Il est ce qu'il aime : le sujet et l'objet de l'Amour se confondent en lui.

Dieu est la vie ou plutôt celui qui dit : je suis la vie. Il sort des abîmes de son propre néant et s'apparaît à soi-même à travers le procès de la Révélation. En approfondissant son image, il y trouve sa propre pensée et l'Univers. Il s'emplit et toutes choses d'être et d'intelligibilité, il engendre éternellement son Fils et le ramène éternellement à soi, aussi toute son action est-elle repos, amour, éternité. Rien ne le sollicite ou ne le trouble. Il opère en soi-même sa genèse et sa création, il vit, et vit pour soi. « Celui qui demanderait à la vie mille années : pourquoi vis-tu? Si elle devait répondre, dirait-elle autrement : Je vis parce que je vis. C'est pourquoi la vie vit de son propre fond et coule de sa propre source : ainsi vit-elle sans pourquoi : et en ce qu'elle se vit elle-même[2].

Ainsi sont les choses en Dieu. Mais il est un autre Dieu, que ce Dieu impassible, il s'appelle l'Ame et en lui les choses vont prendre un nouvel aspect.

1. « Notandum ergo, quod quia deus seipsum amat in omnibus et omnia in seipso et propter seipsum solum, ut dictum est, hinc est quod amat quodlibet unum sicut et quantum se ipsum. Ratio est, quia unum est, quod amat et in se et in omnibus. » Man. Erfurt, col. 165. — « Mit der minne dâ sich got minnet, dâ mite minnet er alle creatûren, niht als creaturen, mêr : creaturen als got. In der minne dâ sich got inne minnet, dâ inne minnet er alliu dinc » Pf. 180, 4 et 265, 30.

2. Pf. 66, 17, et 146, 23, 204, 8.

CHAPITRE VIII

LE SYSTÈME DE MAITRE ECKART. L'AME

L'homme prétend que les choses existent pour elles-mêmes et qu'il vive lui aussi d'une vie propre; s'il comprend qu'une étroite solidarité l'unit à l'univers, il n'en persiste pas moins à affirmer son indépendance et, par une suite naturelle, l'indépendance de l'univers : enfin à quelque principe qu'il attache le monde, si pénétré qu'il se sente de ce principe et de cette cause, il s'en croit au fond différent puisqu'il a conscience de vivre une vie qui n'est réductible à aucune autre, une vie personnelle, une existence à lui. Quand même il ramènerait les choses à son esprit, il ne laisse point volontiers ramener son esprit à l'Esprit : et si les lois de la pensée lui paraissent au fond applicables à tous les êtres qui pensent, communes à toutes les pensées, il lui reste comme un domaine propre le cœur, la vie du sentiment et de la volonté. Il ne semble point exact, de prime abord, que notre être disparaisse en l'être universel.

Et pourtant, si l'esprit, s'attachant à cet être, en approfondit la nature, en suit les lois et le mouvement, il y trouve assez de diversité et de richesse

pour s'expliquer à soi-même ; il n'y a point contradiction entre la Substance absolue et la vie intime. L'Ame y puise son existence, et la répand ensuite à travers ses affections. Elle n'est point dans la sphère de l'Être une portion isolée. Sa nature est la nature même de Dieu, et c'est sa vie la plus sublime que comprendre cette identité, et s'affirmer Dieu en le vrai Dieu. Par la vertu de cette affirmation, il se trouve que le temps équivaut à l'éternité et l'humanité, présente toute entière dans une seule âme à la divinité, de sorte que le changement et la multiplicité ne sont que de périssables fantômes. Le renoncement à ces vaines images fait de l'Ame renonciatrice le lieu où Dieu s'engendre volontiers ; en ce sens l'homme est le fils de Dieu : plus encore il est Dieu lui-même puisqu'il engendre Dieu en lui. Cette genèse est la félicité suprême et la vie éternelle. Dieu sorti de soi-même et descendu avec l'âme jusqu'aux ténèbres du monde revient à soi et se replonge en sa divinité. Elle accompagne son retour, comme elle l'avait entraîné en son devenir. Le mystique ne craint point de décrire ce double mouvement et de suivre jusqu'à son terme la voie ascendante de la contemplation ; mais si la force de son intelligence l'y élève, il faut qu'il ait préparé l'intelligence par les exercices sévères du renoncement et de l'abandon. L'esprit ne vit pleinement qu'après la mort du cœur et le cœur purifié de ses faiblesses trouve en la vie de l'esprit le prix divin de son sacrifice.

L'union avec Dieu est le but de la vie ; la suprême réalité est l'idéal. Pour la mystique eckar-

tienne, il n'est point absurde d'espérer y parvenir. L'Ame en sa nature est divine : le divin peut s'élever à Dieu ; il n'est point entre Dieu et l'Ame d'intervalle infini que nul bond ne puisse franchir, ou que seul un miracle puisse combler. Le monde repose au sein de Dieu, en la noble quiétude de la vie initiale, Dieu continue d'y être présent de la même manière qu'il se l'est créé [1] : il se peut que son œuvre, en s'attachant à sa propre contemplation et à sa particulière existence, s'éloigne de lui : mais elle n'est jamais hors de lui ; une ferveur secrète l'oriente incessamment vers son origine ; en suivant Dieu, elle suit sa nature : une nécessité l'enchaîne à lui.

« Il y a une force dans l'Ame, et non seulement une force, plus : un être ; et non seulement un être, plus : cela délie l'être, et cela est si pur et si haut et si noble en soi-même qu'il n'y peut venir aucune créature, mais que Dieu seul y habite. Oui par la vérité, et Dieu même n'y peut venir, en tant qu'il est selon une forme. Oui Dieu n'y peut venir avec une forme : Dieu y peut venir seul avec sa simple nature divine [2]. » Le fond de l'âme

1. « Una eademque operatione simplici deus res omnes creatas conservat in esse produxit in principio secundum illud ; semel loquitur deus. » *Man. d'Erfurt*, col. 33, et plus loin « Causa vero prima quae deus est non minus influit effectum conservando in esse quam influat aut influxerit in ipso fieri, et econverso effectus quamvis completus non minus dependet a causa prima in suo esse quam in suo fieri. »

2. Pf. 258, 18. — et « sô spriche ich, daz in der sèle ein kraft ist, diu ist ruowende in einem niuwen nû in dem veterlîchen herzen und uf der natûre gotes. » 581-22 — Er hat sî (die sele) gemachet nach ime selber, jâ nâ allem dem, daz er ist » 305, 23, 46, 35.

est la divinité même : il est inexprimable, comme Dieu, et au même degré que lui[1] ; aussi silencieux, aussi sombre, il plonge au même abîme et gît au même mystère. L'éternelle indistinction l'enferme et Dieu. Le Néant primordial se réalise en Dieu : Dieu est et avec lui le monde ; tout s'éveille en sa pensée ; les êtres naissent de son être, la création développe ses degrés ; en l'image divine il prend conscience de soi et voit apparaître l'Univers ; le monde des idées, le Verbe se projette en le monde des créatures. La vie infinie circule et l'être se répand de proche en proche. Ce mouvement de Dieu à travers le monde, ou plutôt du monde à travers Dieu, c'est l'Ame même. En même temps que Dieu elle sort de la Divinité, elle est avec lui dans la Trinité, elle est avec lui dans les choses. Dieu est la vie de l'Ame comme l'Ame est la vie du corps et la Divinité est l'Ame des trois personnes et de toutes les Ames[2].

Mais la connaissance et l'être ont des degrés ; Dieu n'est pas en toutes choses comme il est en soi. L'âme, en son fond et sa réalité essentielle identique à Dieu, n'est pas partout semblable à lui. Si sa force suprême est Dieu lui-même, ses forces inférieures ne sont pas Dieu, pas plus que les créatures, dans l'abjection de leur être propre ne sont Dieu. L'âme règle et gouverne le corps ; comme telle, elle est assujettie à la multitude des impressions et des images ; comme telle, elle se

1. Pf. 89, 23.
2. Pf, 529, 29.

diversifie et se multiplie dans les corps. La vie même de la pensée ne suffit point à lui conférer l'unité ; la pensée est encore troublée par le nombre et la distinction de ses idées : seul l'effort dernier de l'esprit, l'intuition, la reploie et la fixe sur elle-même : de sorte qu'elle va à la multiplicité et en revient. Chaque moment de son être contient, il est vrai, les formes supérieures de son existence, mais elle n'est vraiment elle-même qu'en elle-même.

« L'âme a deux faces. L'une est tournée vers ce monde et vers le corps, où elle engendre la vertu et l'art. L'autre est tournée vers Dieu et elle y agit à l'intérieur[1]. » Les forces supérieures de l'âme touchent Dieu et l'éternité, les forces inférieures touchent le monde[2]. Les sens perçoivent les objets, chacun selon sa spécificité : mais la conscience de ces perceptions est au-dessus de l'opération des sens ; au-dessus des sens est le sens commun, qui en réunissant la conscience compose l'image des objets. Il fait l'unité de la vie sensible et transmet à son tour cette unité multiple encore à des facultés plus relevées. Le sens commun ajoute aux sens l'unité d'une forme et d'un jugement ; il détermine chacune des sensations et les compose en un ensemble : aussi précède-t-il, au moins en droit, les différents sens et leur assure-t-il la possibilité de leur exercice[3].

1. Pf. 110, 22 et 135, 5, 250, 37.
2. Pf. 170, 11.
3. L'œuvre du sens commun est double. 1° Juger des données des sens. 2° Les unifier et leur assurer par là même la possibilité d'une unité supérieure. « Sic enim videmus, quod de calore et

Les données des sens sont offertes aux facultés inférieures de l'âme et ordonnées par elles selon l'intelligence, la volonté et le désir : il ne s'agit ici naturellement que d'une intelligence grossière qui appréhende et non pas de l'entendement qui définit et comprend : à ce degré la volonté n'est encore qu'une passion irascible : le désir est aveugle et sans loi[1]. Ce sont les forces supérieures de l'âme qui portent partout la clarté et le caractère rationnel.

La Mémoire (gehücnüsse, memoria = mémoire intellectuelle) contient toutes choses, la Connaissance (intellectus, verstentnisse) détermine, la volonté aime. La Mémoire se rapporte au Père, l'Intelligence au Fils, la Volonté à l'Esprit : c'est la Trinité de l'âme, partout présente, tout connaissante[2].

sapore nec visus judicat sed sensus communis superior utroque, ut dicitur in tertio de anima. » Den. 558, 15. Le passage d'Aristote auquel il est fait allusion se trouve : *De Anima* III. c. 2. 425, b. 12. « Der gemeine sin gît den andern sinnen hœren, sehen, enstên, smeken, und er ist doch nicht wan ein in ime selben. Daz die ûzwendigen sinne vernement, daz bringent sie an den gemeinen sin. So nimet denne diu redelicheit daz beste ûz und ziuhet ez in die gehücnüsse und in die sêle und lezêt daz grobe der vihelicheit. Diu oberste Kraft treget ez in daz bekantnüsse. » Pf. 538, 10.

1. Les forces dont il s'agit sont les suivantes : Beschiedenheit : rationale. Zürnerin : irascibilis. Begerunge : concupiscibilis. Pf. 319, 27. Cette théorie, du reste, n'est pas établie une fois pour toutes dans l'œuvre d'Eckart. Nous lisons ailleurs Pf. 383, 12, que les données des sens sont offertes 1° à la Gerunge, 2° à la betrahtunge, 3° à la Redelicheit, qui est une sorte de raison. Il n'y a pas contradiction entre ces deux passages. Le second considère en effet les moments successifs de l'épuration de la connaissance sensible ; appréhension, élaboration, réduction à une réalité intelligible et par suite, le seul caractère rationnel de la sensibilité, au lieu que le premier définit les différents aspects de cette sensibilité toute entière.

2. Pf. 319, 40 et 366, 34. Ailleurs 171, 31. Les forces supé-

La Mémoire et l'Intelligence sont étroitement unies : l'esprit n'a point d'image qu'il ne comprenne et ne comprend pas sans quelque image : le lien entre l'Intelligence et la Volonté est moins étroit : aussi semble-t-il nécessaire pour ne point rompre l'unité de l'âme que l'une se subordonne à l'autre. Si haut que l'intelligence prétende s'élever, n'est-elle point enfermée en d'étroites limites? Elle commence aux sens[1], traverse le monde des idées et finit à la trinité divine[2]. Le vouloir, au contraire, ne reçoit que de la pure raison ; il n'aspire qu'à la félicité absolue, et par delà toute science, il se jette en le non-savoir, qui est Dieu[3] ; ainsi il n'a point de limites et semble se confondre avec la divinité.

Et pourtant, le vouloir ne peut se retenir d'aimer ; il se complaît en la bonté et prend Dieu comme douceur. La Raison pénètre plus loin, et le prend avant la bonté, comme être[4]. Le Vouloir a deux œuvres, le désir et l'amour. La Raison, au contraire, est simple et précède le vouloir : elle lui annonce ce qu'il aime et anéantit son désir en son amour[5]. Elle seule peut recevoir la lumière divine, les autres forces de l'âme lui sont un instrument et un auxiliaire[6].

rieures de l'Ame sont appelées Bekanntniss, ûfkriegende Kraft. Wille.

1. Pf. 322, 37.
2. Pf. 521, 25.
3. Pf. 496, 21, 521, 30.
4. Pf. 126, 18, 121, 16, 108, 20.
5. Pf. 106, 29.
6. Pf. 126, 14. Sur cette question du primat et de la volonté ou de l'entendement. Voir le chapitre VI.

C'est qu'il faut distinguer dans l'intelligence entre l'Entendement (verstentnisse) et la Raison (vernunftekeit, vernunft). L'Entendement ne s'élève pas au-dessus des idées, il est, dirions-nous, une faculté discursive. La Raison attire l'Être en soi, s'élève au principe, « prend le fils au cœur du père [1] ». L'Entendement humain conçoit les formes des choses; la raison conçoit les choses au delà de toute forme [2]. Elle n'est point différente de la lumière divine : et, pour la distinguer de toute connaissance, il convient de l'appeler esprit [3]. Elle est l'acte dernier de la pensée qui suppose les actes antérieurs à la fois et les rend possibles, le moment le plus divin de l'Intelligence [4]. C'est l'étincelle incréée (Funke, funkeleïn, Ganster) où brille « l'image de toutes les créatures sans

1. Pf. 144, 35, 270, 23.

2. Voir plus loin la distinction du Morgenlicht et de l'Abendlicht.

3. « Die sêle ist ein geist und ist nach gote gebildet und zuo im gefüeget als ein Geist zem andern. » Pf. 246, 3. — « Dar umbe ist diu sêle nâch den obristen Kreften ein geist unde nâch den nidristen ein sêle, und alsó ist ein strik zwischen der sêle unt dem geiste in dem einigen wesen. » Pf. 397, 32. — « Mit dem Mens meinet man den kleinen ganster, die lebelicheit des geistes. » Pf. 520, 8. Il ne faudrait pas prendre trop à la rigueur ces termes, Verstentnisse, Vernünftekeit, Vernunft, Geist, Gemuet. Eckart les emploie parfois l'un pour l'autre, mais dans des passages assez précis pour qu'il n'en résulte pas grande confusion.

4. Eckart répète, en effet, à maintes reprises que c'est dans la raison (Vernünftekeit) que Dieu parle Pf. 254, 8 et 33. Au dessus de la Raison est l'Esprit, où a lieu l'union intime avec Dieu. Il suit que la pensée toute entière est divine et qu'il n'y a pas une différence irréductible entre l'Entendement discursif et l'Entendement intuitif ; ils s'impliquent l'un l'autre. Il est impossible de s'élever à l'intuition sans avoir traversé l'Entendement, et l'intuition même fait bientôt réapparaître les formes qui sont l'objet de l'Entendement. Voir tout le chapitre précédent.

image et par-dessus toute image[1]. » Dieu y est présent sans les personnes divines comme Dieu pur[2]. Il y fleurit, il y verdoie selon sa toute divinité. Il s'y saisit soi-même en sa nature insaisissable.

C'est en l'esprit que s'accomplit la Genèse divine. Il est pur de tout image et peut recevoir Dieu, il est Dieu lui-même et peut produire. Son œuvre c'est le Fils, c'est-à-dire la révélation du Père, la transfiguration de la nature divine en l'Entendement. Il est au-dessus de la pensée le principe générateur de la Pensée et il s'aperçoit l'engendrer. Par la nécessité intime de sa nature, en Dieu, la substance devenait l'entendement. L'Esprit saisit la substance comme Entendement, c'est-à-dire se saisit à la fois comme substance et comme entendement. Il n'est pas autre chose que la science que le Divin a de soi-même : par cette science l'Être devenait Dieu, c'est-à-dire la Pensée créatrice : elle était l'origine du développement des choses, la multiplicité des formes perçue en l'unité du Verbe éternel ; et voici qu'elle est la fin du développement des choses, l'Unité essentielle perçue en la multiplicité des formes. La Pensée se pense soi-même : du même coup qu'elle se voit comme univers, elle se voit comme pensée. Elle revient sur elle-même au même moment qu'elle se déploie : en contemplant elle se contemple. Elle se répand à travers le monde, pour se trouver à chaque moment de son effusion. Dieu est le mou-

1. Pf. 286, 18, 255, 14, 261, 9.
2. Pf. 46, 35.

vement de l'Être hors de soi : l'âme le mouvement de l'Être vers soi ; l'âme est en dernière analyse l'aperception de l'Être.

Mais s'il en est ainsi, il n'y a point de différence entre l'esprit de l'homme et l'entendement de Dieu : il n'y a en réalité qu'une pensée, comme il n'y a qu'un seul être et Dieu s'y pense, comme dieu et comme homme. Eckart ne recule pas devant la hardiesse de cette conclusion. « L'Esprit engendre avec le père le même fils et soi-même le même fils et est le même fils en cette lumière, et est la vérité[1]. « Dans la lumière de la Raison, le Père ne connaît aucune différence entre toi et lui ; le Père, l'Ame et toutes choses sont un en cette lumière[2] ». Le Père ne peut avoir qu'un fils parce qu'il est Entendement[3]. » Les hommes diffèrent selon la chair et selon la naissance : mais selon la Pensée ils sont un seul Homme[4] ; et cet Homme est le Christ et le Verbe. La Nature humaine, au-dessus de toute division, est prise sans image par le Verbe éternel qui s'unit à elle[5]. L'intelligence comprend et connaît les choses comme Dieu les comprend[6]. L'Esprit connaît Dieu comme Dieu se connaît.

1. Pf. 46, 18.

2. Pf. 291, 26. — Le Père « gebirt mich sich und sich mich. » Pf. 205, 9.

3. Pf. 167, 10.

4. « Ir sult wol sîn underscheiden nâch liplicher gebürte ; aber nach der êwigen gebürte sult ir ein sîn, wan in gote ist niht dan ein nâtiurlich ursprunc,... und dar umbe dâ ist denne niht wan ein natiurlich ûzfluz des sunes... unt darumbe, sult ir ein sîn mit Kristô, so muezet ir ein einiger ûzfluz sîn mit dem ewigen worte. » Pf. 157, 30.

5. Pf. 158, 1.

6. Pf. 90, 15. Dâ inne ich got sihe, daz ist daz sel be ouge, dâ

Il n'est point question pour l'âme d'une divinité par grâce, d'une participation encouragée ou tolérée à la connaissance de Dieu. Si Eckart, effrayé parfois de sa propre audace, laisse entendre qu'à la divinité de l'homme la grâce n'est point étrangère [1], son système entier et sa théorie de la grâce ne permettent pas cette confusion : en des textes précis, du reste, il affirme que tout ce qui s'accomplit dans l'âme s'y fait par nature et par nécessité.

« Ce que l'âme ne peut recevoir de nature elle ne peut jamais l'avoir par grâce [2] » La grâce n'est que l'effusion de la Divinité : elle ne transforme point la nature, mais la crée ; elle est par conséquent identique avec elle [3]. De nécessité. Dieu agit toutes ses œuvres [4].

inne mich got siht ; mîn ouge und gotes ouge, daz ist 'ein ouge und ein gesiht und ein bekennen und ein minnen. » Pf. 312, 8.

1. Pf. 394, 15, 396, 2, 351, 21.

2. Pf. 581, 27, 89, 23.

3. « Gnâde wirt dâ în gezogen, gnâde enwürket niht : ir were ist ir gewerden. Si fliuzet ûz dem wesenne gotes und fliuzet in daz wesen der sêle und niht in die crefte. » Pf. 296, 4. — « In dem grunde der sêle, dâ ist gnade unde selikeit unde gotes grunt ein und ist daz selbe leben, dâ got inne lebet. » Pf. 304, 38, 229, 21, 255, 14.

4. Pf. 254, 9. Eckart essaie parfois de tempérer sa doctrine et de la mettre d'accord avec le dogme. Tantôt il assigne une limite à l'identification de la créature et de Dieu. « Dar umbe hât ir got ein pünctelîn gelâzen dâ mite kerèt si wider in sich selber vindet sich unde bekennet sich creatûre. » Pf. 387, 8. Tantôt il recule jusqu'à la vie future, la posession absolue de Dieu. Pf. 262, 29. Tantôt, comme nous l'avons vu déjà, il attribue à la grâce, ce qu'il prouve par ailleurs venir de la nature. V. note 2 et Pf. 185, 4. Ces timides restrictions disparaissent dans l'ensemble du système, ce sont des essais d'accommodation au dogme, bientôt abandonnés et qui ne peuvent point nous retenir, tant ils se trouvent contredits par des textes bien plus nombreux et bien plus importants.

Au plus profond de l'Être, l'Ame et Dieu se rejoignent et se confondent. Dans la substance de la divinité l'Ame repose et c'est pourquoi elle est Dieu[1] : alors que j'étais dans ma première cause, je n'avais pas de Dieu et j'étais par moi-même. Je me voulais moi-même et ce que je voulais, je l'étais et ce que j'étais je le voulais[2]. Lorsque, du sein de cette indistinction primitive, la Pensée s'est apparue en une claire image, elle s'est apparue en moi et je me suis apparu en elle[3]. De la Substance unique est sortie la Pensée unique. Le Monde et la Pensée, la création et Dieu sont étroitement unis en un même acte. Dieu ne connaît que soi seul et il ne pourrait jamais se connaître s'il ne connaissait toutes les créatures[4]. Il parle toutes choses en son Fils c'est-à-dire en sa Pensée, et s'engendre absolument en elle. L'Ame s'élève à Dieu au moyen des créatures : elle aperçoit Dieu non pas directement mais à travers elles[5]. Au terme de sa contemplation et de son extase, elle le suit en son origine et se rend à lui ; elle lui porte l'inef-

1. « In der gruntlosen substancie der gotheit stuont menschlichiu nature unverrucket in aller blozheit in einem überglestigen lichte wider ze blicken ze luste allen creâturên. Und dar umbe muoste götlichiu nature unde menschlichiu nature vereinet werden in menschlichin nature. » Pf. 591, 34.

2. Pf. 281, 20, 286, 30.

3. « Dar umbe so enmac der vater sich niht verstân âne mich, wan ich stân in dem grunde der ewigen gotheit, dà wirket er ûz alliu sîniui were unverstentliche durch mich, und allez dar verstanden ist, daz bin ich. » Pf. 583, 2.

4. Pf. 254, 15.

5. « Möhte si (diu sêle) got bekennen âne die werlt, diu werlt enwêre nie dur si geschaffen. Dar umbe ist diu werlt durch sî gemachet, daz der sêle ouge geübet und gesterket werde daz ez gotlich licht liden mac. » Pf. 170, 16.

fable amour de son long désir et l'aspiration de tout l'univers qu'elle recueille sur la route, et compose en une subtile essence spirituelle. Toutes les créatures trouvent en elle leur fin [1] : leur vie y est pure et plus divine, l'acte de l'intelligence ramène l'intelligible à son lieu idéal. La création se retire en l'Ame, l'Ame se retire en Dieu.

1. Pf. 391, 4, 273, 13. « Alle creaturen tragen sich in mîne vernunft, daz si in mir vernunftic sint. Ich alleine bereite alle creaturen wider zuo gote. Pf. 180, 23.

CHAPITRE IX

LE SYSTÈME DE MAITRE ECKART (SUITE). LES DEGRÈS DE LA VIE SPIRITUELLE.

Si l'Ame est divine par nature c'est son naturel développement de suivre la divinité et c'est sa fin d'y atteindre ; d'elle-même la vie s'oriente vers la science et la contemplation. Il n'est pas besoin d'une intervention miraculeuse pour que la sagesse soit ; le devenir la porte en son sein et la répand à travers le monde ; c'est son essence de se saisir et de remonter le flot du devenir. La mystique d'Eckart n'a pas besoin d'une rédemption, d'une intervention nouvelle de Dieu dans une création déchue, d'une incarnation du bien en une matière qui lui serait devenue étrangère. Les choses sont loin de Dieu sans doute ; mais Dieu est en elles ou plutôt il les retient en soi. Isolées, en leur vie particulière elles ne sont rien, mais elles peuvent à tout moment s'affranchir d'elles-mêmes et rejoindre l'Être. La voie vers Dieu est largement ouverte ; une ardente aspiration y pousse pêle-mêle les créatures.

Si l'Ame peut atteindre Dieu, elle ne peut faire autrement que de l'atteindre ; car, hors le divin, rien n'est, et sans le divin l'âme n'est pas ; c'est donc le divin qui est son être et elle n'a de réalité

qu'en tant qu'elle le réalise en elle. Si le progrès de cette réalisation est possible, du même coup il est nécessaire.

L'Ame loin de Dieu est plongée dans le non Être. La créature n'est rien, parce qu'elle n'a pas son être d'elle-même : puisqu'elle le tient d'autre chose que soi elle existe en cette autre chose et non point en elle-même [1]. S'il lui plaît de se considérer selon sa propre existence, elle la voit s'anéantir à son regard. Que chercherait-elle alors plaisir aux créatures qui sont un rien comme elle ? Elles sont divisées et éparses et c'est une peine que tâcher à les rassembler ; à courir après elles et à les ramasser pièce à pièce le cœur s'épuise ; il n'en fait jamais un édifice où il se puisse complaire : à peine les a-t-on saisies, avant même qu'on les ait saisies, elles se fanent et tombent : elles sont périssables et leur fleur est née d'un germe de mort [2]. A les désirer on se fatigue et on se lasse ; car aucune ne saurait satisfaire, et c'est toujours une autre que l'on poursuit : ce vain mouvement est une peine, cette diversité devient détresse. L'amertume, voilà la saveur des choses, le suc dont nous voulons nous abreuver : c'est la première impression que notre cœur reçoive : s'il s'opiniâtre, s'il cherche plus avant de secrètes délices, c'est de l'amertume encore que les choses lui donnent. Dans tout

1. « Alle creatûre sint ein lûter niht. Ich spriche niht, daz sie kleine sîn oder iht sîn ; sie sint ein lûter niht. Swaz niht wesens hât, daz ist niht. Alle creatûre hânt kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwertikeit gotes. Kerte sich got abe einen ougenblik, sie würden ze nihte. » Pf. 136, 23, 529, 23.

2. Pf. 406, 13.

amour, dans toute tendresse, il y a quelque chose qui contrarie et comme une douleur qui repousse [1].

Le plaisir éloigne de Dieu. On dit : comment ce plaisir serait-il un obstacle ou une gêne ? Si Dieu est en nous, cette ombre, en passant sur lui, ne saurait nous le voiler. Les forces inférieures en s'exerçant ne gênent pas le jeu des forces supérieures. Rien de tout cela ne pénètre au sanctuaire de l'âme : elle y assiste et n'en est point troublée : elle n'en sait rien. Il est vrai : son éternité n'est point altérée, sa clarté dernière ne s'obscurcit pas : mais elle n'est pas en elle-même comme une étrangère. C'est elle qui fait mouvoir les forces et les sens et tout le corps. Ce que font les sens et les forces inférieures, elle en connaît. Elle connaît ses actes et ses différences. Or, pendant qu'elle s'occupe aux choses du dehors, elle ne peut ordonner son intimité. C'est un vain sophisme qui la voudrait reléguer au lointain d'elle-même comme en exil et en captivité. Elle anime tout ce qu'elle est, elle pénètre toute son existence et ne peut atteindre sa sublimité qu'en renonçant à ce qui l'altère par un continuel sacrifice [2].

L'Ame se sépare des créatures et de leur plaisir et se meut doucement vers son intime idéal. C'est Dieu à vrai dire qu'elle cherchait dans les créatures. C'est la présence divine dans les choses qui les faisait si belles et si enviables, c'est elle que l'homme aime dans le pain qu'il mange et dans le

1. Pf. 373, 12.
2. Pf. 373, 15.

vin qu'il boit[1]. Il veut agir en Dieu et c'est l'action divine que son action imite : il cherche Dieu comme Dieu. Quelle joie lorsqu'il s'aperçoit qu'il n'a pas besoin de chercher si loin, pour trouver ce qu'il cherche : lorsqu'il trouve en sa recherche même !

La connaissance de soi-même est le moyen de s'élever à la suprême pureté : la pensée ramène la vie à l'unité de son origine[2]. Mais l'homme est dispersé dans ses sensations et ses forces : il lui faut recueillir et apaiser ses sens : il faut qu'il les retire du tumulte de leur jeu pour les appliquer avec zèle et sérieux à de doux mouvements[3] ; il leur est indifférent de faire le bien ou le mal : c'est l'esprit qui choisit pour eux. Les forces aussi, livrées à elles-mêmes, s'exercent comme il leur plaît ; mais ce libre exercice ne peut produire que désordre : si dans leur être, dans leur forme, elles sont également nobles[4], leurs fonctions, leurs œuvres sont loin de se valoir : il faut établir entre elles hiérarchie et subordination, pour que l'âme s'élève graduellement et comme insensiblement du temps qu'elle effleure à l'éternité où elle plonge[5]. L'accord de ses forces établit en elle la paix et le repos : leur développement harmonieux permet à sa nature de se manifester.

1. Pf. 143, 20, 301, 3, 94, 1.

2. « Swer Komen welle ze sîner hœhsten edelkeit unde ze der Anschouwunge des obersten gutes, daz got selber ist, der sol hân ein kennen sîn selbes und der dinge, diu ob im sint, ûf daz hœhste, sô kumet er ze der hœhsten lûterkeit. » Pf. 382, 30.

3. Pf. 383, 3.

4. Pf. 193, 26.

5. Pf. 161, 10, 170, 11.

L'Ame, toute entière à son œuvre intérieure, traverse rapidement les premières avenues de la vie spirituelle. La prière lui est vaine que l'on prie au temple ou sur les hauts lieux : la matérialité des sacrements la laisse indifférente [1]. Elle ne s'attache point à des formes étrangères, à des habitudes ou à des rites qu'elle ne s'est point créés. La foi lui semble un degré inférieur de la certitude, la grâce un don vulgaire. Christ même, en son humanité lui est plutôt un obstacle qu'une aide : on peut le contempler avec dévotion et douceur, tressaillir à ses souffrances, et jouir de ses mérites : mais Christ lui-même ne s'est pas arrêté à ses mérites ou à ses souffrances, il n'a point été captif de son humaine vertu : par delà les choses du corps et de la vie, il a cherché Dieu et Dieu seul : et quand il a vu que son corps voilait à ses disciples [2] sa réalité essentielle, il s'est évanoui vers son Père et l'a rejoint dans l'Éternité.

Il y a des hommes, qui, en son humanité même, croient le posséder intimement. Christ avec ses anges vient à eux en de douces visions : il leur dit ses secrets et sa tendresse, il leur murmure ses volontés : il leur parle comme à de chers amis, et met en eux sa complaisance. Sans doute l'âme

1. Pour Eckart, l'action des sacrements est tout intime et ne dépend que de la disposition de l'âme; pris en eux-mêmes, ils n'ont aucune valeur et ne sont que de vains symboles. Il faut en jouir de façon hypersacramentelle. « Swenne ich got alsô vor gote empfâhe in dem sacramente über sacramentliche wîse, sô bin ich werlîche gewandelt in daz selbe, daz ich empfâhe. » Pf. 592, 38, 239, 26.

2. Pf. 238, 6, 240, 36.

reçoit alors de la consolation divine une douce impression. Mais combien molle cette douceur qui ne s'attache ni à l'esprit, ni à la vérité ! Est-ce Dieu vraiment qui se révèle et qui vient agir en l'âme et la prier d'agir en lui ? Dieu n'agit point par les créatures, ni pour elles ; son action est toute en lui. Il ne dicte point ce que le visionnaire parle dans l'extase. Car il ne s'exprime pas en termes qui se suivent. Il ne parle qu'une parole en qui sont toutes les vérités. C'est donc le sujet de la vision qui agit et qui parle et qui s'illusionne sur sa parole et sur son action ; dans le ravissement, l'âme prend une vigueur nouvelle : et comme elle n'a devant soi nul objet qu'elle puisse connaître, elle se fait objet et se répond, et crée ce qu'elle désire ; ainsi en est-il de l'œil qui voit jaillir une étincelle quand on le frappe[1]. Tout cela, grâce, foi, prière, et les sacrements, et l'humanité du Christ, et l'autorité du prêtre, et les visions mêmes, où le monde d'en haut semble s'ouvrir et se révéler, tout cela est plutôt un obstacle à l'âme, qu'un encouragement et une aide. Sans doute, au début de sa vie spirituelle, elle ne saurait se passer de ce réconfort : mais il vient vite un temps où Dieu supplée à tout cela, où l'Ame vierge que l'on peut surveiller et instruire est devenue l'Ame femme, capable d'engendrer le Fils divin[2] : pour que Dieu s'incarne en ce lieu spirituel, il faut que le monde y ait disparu. Dieu ne souffre point le partage et

1. Toute cette fine théorie est explicitement dans Eckart. Pf. 634, 3.
2. Pf. 43, 14.

toute image qui troublerait l'âme serait assez forte pour anéantir son influence. Si l'âme parle sa propre parole, la parole de Dieu ne peut s'y faire entendre [1], s'il y a quelque chose en elle, Dieu n'y peut agir ; car il crée de rien : si elle veut recevoir Dieu, il faut qu'elle soit vide de toutes choses et de Dieu [2].

Il faut donc quitter les vanités de ce monde, prendre congé des choses, se détacher de tout ce qui était cher. Abandon, renoncement, premiers pas hésitants vers la sagesse : on se lamente encore des choses qu'on abandonne : et puis l'apaisement se fait et l'oubli vient ; à oublier les choses on apprend à s'oublier, à se devenir indifférent. Celui qui ne se chérit plus n'a plus rien qui éloigne Dieu, et est d'avance résigné à sa toute volonté ; il laisse faire et se tait [3].

A celui qui n'a pas craint de s'abandonner Dieu se livre. L'abandon de l'homme (Gelâzenheit) est suivi du don de Dieu : mais il est des cœurs qui s'abandonnent un moment et se reprennent : ceux-là anéantissent aussitôt tout ce qu'ils avaient fait : celui qui se reprend un instant ne s'est jamais abandonné : l'adieu aux choses et à soi-même doit être définitif : l'oubli de cet oubli en détruit à jamais la vertu [4] ; au contraire une âme ferme, en tout ce qui s'offre à elle, ne trouve que son renoncement ; elle se purifie de la multitude des créa-

1. Pf. 478, 25.
2. Pf. 189, 28, 312, 5.
3. Pf. 278, 6, 90, 14, 90, 25, 278, 32, 294, 9.
4. Pf. 312, 12.

tures et de la multiplicité des formes idéales. Elle s'achemine vers l'abstraction de son être et l'atteint dans sa pureté. Abstraction (*Abgeschiedenheit*), ainsi se nomme la suprême vertu. Elle est plus noble que l'amour qui nous contraint à Dieu, car elle contraint Dieu à nous. Chaque chose habite en son lieu naturel. La place de Dieu c'est l'Unité et la pureté, l'abstraction de son être absolu. Un cœur vraiment abstrait est plein de Dieu et ne peut recevoir que lui. Cette vertu consiste en ceci, que l'esprit reste immobile à l'égard de tous les hasards de la joie et de la peine « comme une large montagne reste immobile sous un faible vent[1] ».

L'homme qui s'est retiré à cette solitude intérieure vit dans le temps au-dessus du temps et de toutes les créatures ; son esprit demeure silencieux et oisif ; sa nature est immobile. Il est la grâce et l'envoyé de Dieu. Si forte est cette union que rien ne la peut briser. Il semble pourtant que la pensée se lasse d'être toujours tendue vers le même objet ; aussi n'est-ce pas dans la réflexion, qui ne tarde pas à se relâcher et à s'obscurcir que l'homme possède Dieu ; mais bien dans une disposition secrète et immuable, dans un élan continuel du cœur[2].

A cette hauteur, toute action cesse. L'homme se sanctifie par ce qu'il est et non par ce qu'il fait. Il jouit de son être, et vit sa nature ; il est tout à

1. Pf. 486, 36. 484, 15. 486, 24.
2. Pf. 548, 25, 585, 10.

la douceur de se contempler. Le Monde et Dieu se fondent en une harmonieuse unité : tous les hommes sont un homme, et cet homme est Dieu [1].

C'est ainsi au fond de l'âme, la bienheureuse absorption en le néant divin. Tout ce que le procès de la vie divine avait développé se reploie et se rassemble. Le Monde revient à sa source, l'Être à son origine, la Vie éternelle commence et s'étend dans un repos sans fin.

En Dieu sont à l'âme toutes choses possibles [2].

Elle est créatrice et rien de ce qui se fait ou de ce qui a été fait n'arrive sans elle : elle est la force divine et le pouvoir absolu ; aussi n'a-t-elle point d'autres limites à sa volonté que sa volonté même ; nulle contrainte, nulle loi ne lui barre la route. La vertu et le vice, le bien et le mal n'existent plus pour elle, elle a en soi plus que la vertu, l'être de

1. Le Christ est, pour Eckart, le symbole de cette unité morale de l'humanité, la plus haute puissance de l'homme. Nous avons vu le peu d'importance qu'attache notre philosophe à la réalité historique de Jésus. Christ n'est au fond pour lui que l'identité de la Nature humaine et de la Nature divine, l'union du Verbe avec l'humanité. Aussi n'hésite-t-il pas à dire que l'homme vraiment vertueux est égal au Christ, que Dieu agit toutes choses en lui et par lui, aussi bien que par son Fils, Pf. 258, 3, que l'âme lorsqu'elle engendre spirituellement le Fils, est plus heureuse que Marie Pf. 290, 5, etc. Il en est de même de tout ce qui pourrait s'interposer entre Dieu et l'homme : nous l'avons vu pour la grâce ; cela est vrai aussi des Anges. Si dans quelques passages de tournure plus théologique, Pf. 104, 8, 160, 4, 396, 35, il en fait des intermédiaires entre la lumière divine et l'âme humaine, il n'hésite pas ailleurs et bien plus fréquemment à déclarer (ce qui est, nous l'avons vu, un des principes du système) que Dieu se communique immédiatement, Pf. 105, 34, 160, 18, etc. S'il évite de choquer de front le dogme, il lui fait sur ce point, comme toujours, la part aussi petite que possible. Il en est de même du péché et de l'enfer, simples privations de Dieu. Pf. 277, 10, 455, 30, 470, 22, 490, 3.

2. Pf. 498, 39, 396, 15, 529, 29, 190, 37.

la vertu et tout ce qu'elle fait est la vertu même[1].

Mais le repos de l'âme est l'origine de ce mouvement. Mouvement et repos s'impliquent éternellement en Dieu, c'est leur contradiction qui fait la fécondité de la vie divine. Elle ne détruit pas, elle crée le monde[2]. Perdue éternellement dans la contemplation, l'âme oublierait à jamais le corps qu'elle anime[3]. L'univers des créatures disparaîtrait dans le sommeil. Aussi Dieu au moment qu'il se donne, se retire-t-il de l'âme; il ne la quitte pas et ne la laisse pas déserte : il continue d'habiter au sanctuaire qu'il s'est édifié; mais il permet à l'intelligence de s'exercer, à la volonté d'agir. L'homme intérieur vit encore en Dieu : l'homme extérieur se meut dans le monde[4]. La sanctification s'est faite et se fait encore : tout un travail obscur s'accomplit au dedans de l'âme sans qu'elle en ait pleine conscience : il suffit que parfois elle s'élève au lieu qu'elle a quitté, elle est sûre d'y trouver toujours la félicité après qui elle aspire.

L'action, du reste, n'est point essentiellement différente de la contemplation; elle en est l'épanouissement et la rend fructueuse : son mouvement enferme encore du repos[5], et n'altère pas le

1. Pf. 182, 35, 500. 8.

2. « Wan got ist niht ein Zerstoerer der nâture, mer : er vollebringet sî. » Pf. 18, 5 et 573, 3 et suiv.

3. « Were ir denne daz guot, daz got ist, allez âne mitel und âne underlaz bekant, sô enmöhte si sich in keine wîs dan abe gekeren, daz si dem leibe dekeinen înfluz gêbe. » Pf. 17, 33.

4. « Nû solt dû wizzen, daz der ûzer mensche mac in uebunge sîn, daz doch der inner mensche des genzliche ledic stet und unbewegelich. » Pf. 489. 17.

5. « Alleine beschehe da bewegunge, ez enist doch niht denne

repos de l'âme. Mais qu'advient-il du silence? Chaque œuvre suscite un système d'images et le traîne après elle dans la conscience ; c'est une foule qui pénétrerait dans le calme d'un cloître. Mais si l'intelligence est affectée par ces images, l'esprit s'en empare, les épure et les remplace par des formes spirituelles : et Dieu qui est en l'esprit fait que ces images apparaissent toutes ensemble et non dans leur succession : dans une œuvre bonne il y a place pour tout le bien : la moindre intention enferme tout l'idéal : une action vertueuse est toute la vertu[1] et la vertu s'exerce dans le silence éternel. Quoique le juste fasse, il agit en Dieu selon Dieu. Les œuvres ne troublent pas la quiétude de sa vie spirituelle. Il va de la contemplation à l'action et de l'action à la contemplation[2]. Le cercle s'ouvre

einz, ez kumet ûz einem ende ; got ist und gèt wider in daz selbe. » Pf. 18, 25. « Daz eine ruowet in deme andern und vollebringet daz andere. » Pf. 18, 32.

1. Pf. 19, 30. Distinction de la lidende et de la würkende Vernunft. Voir plus haut. Pf. 19, 30.

« Dîn gemüete gêt zehant ûf allez guot. Swaz du guotes vermaht, daz erbildet sich und erbuitet sich dâ allez miteinander in eime blicke und in eime punte. » Pf. 20, 7.

2. La conclusion de la philosophie morale d'Eckart n'est donc point l'ascétisme et l'absolu renoncement ; le monde encore qu'il s'oppose à Dieu comme le fini à l'infini est l'œuvre de Dieu, le terme au développement de l'infini. La gloire de Dieu y rayonne ; pourtant l'effet est moins noble que la cause, les expressions de l'Etre sont moins nobles que l'Etre, d'où la nécessité pour l'Ame de chercher l'être dans sa pureté ; elle l'atteint par l'extase. Mais l'extase quelle que soit sa valeur n'est pas un état absolument définitif ; le même courant qui avait amené l'âme à la nature divine la ramène à la réalité sensible ; comme nous l'avons montré, pour Eckart, Dieu accomplit la nature, il ne la détruit pas ; il s'ensuit que l'âme n'a pas le droit de se dérober à la vie ; si elle se perdait dans la contemplation, le corps dépérirait. Pf. 17, 35. De plus, l'homme est lié aux autres hommes, il a envers eux des devoirs et

et se ferme sans cesse. le procès s'accomplit. le Devenir éternel se confond avec l'Éternel devenir. La nature entière, présente en l'homme. l'universel rédempteur, se précipite aux abimes sans fond de la divinité pour en rejaillir en intelligence et en vie.

ne peut s'isoler dans un ravissement égoïste ; pour secourir un malheureux, il doit quitter la plus belle méditation. Pf. 553, 40, 553, 20. La vraie contemplation est celle qui considère l'Etre dans sa totalité aussi bien selon ses manifestations que selon son origine. De même la vraie pauvreté consiste moins à renoncer aux choses qu'au plaisir que donnent les choses, le vrai pauvre est celui qui a purifié sa volonté. Pf. 281, 39 Il n'y a donc pas conflit dans l'œuvre d'Eckart, entre la moralité et la vie ; pourtant, on ne peut nier que les aspirations morales ne se trouvent souvent aux prises avec les nécessités de la vie. En tous ces cas, l'Ethique de Maître Eckart penche naturellement du côté de l'ascétisme. L'Être étant par nature au-dessus de toutes les réalités sensibles, il est juste d'abandonner ces réalités pour s'élever à la conscience de l'être. La vraie vie est la vie éternelle. — Sur cette pénétration de la vie par l'extase, voir le curieux passage du sermon latin retrouvé par Denifle et que nous citons p. 149, n. 2.

CHAPITRE X

MAITRE ECKART ET L'INQUISITION

Toutes ces théories sont peu conciliables avec le dogme et maître Eckart les professait ouvertement : il les expose dans ses œuvres latines pour les lettrés et les théologiens ; il les prêche en langue vulgaire devant le peuple sans restriction et sans artifice : il les enseigne aux clercs et aux profanes, aux savants et aux simples. Leur hardiesse est telle qu'on l'aperçoit au premier coup d'œil : les termes dont Eckart se sert, empruntés pour la plupart au langage dogmatique de l'époque, ne suffisent pas à l'atténuer. On s'étonne que dès les premiers mots l'Église n'ait pas flairé l'hérésie, condamné le philosophe : à vrai dire lorsque l'on considère la masse énorme d'opinions hétérodoxes qui furent soutenues au moyen âge on est forcé de reconnaître que la liberté de pensée et d'enseignement étaient plus grandes qu'on ne le croit communément. L'Église était indulgente jusqu'à un certain degré, jusqu'à de certaines limites, mais lorsqu'elle avait condamné elle devenait implacable. Il faut se rappeler aussi que sa doctrine officielle, dans la Somme

théologique de Thomas d'Aquin venait à peine de s'achever : les nouvelles traductions et les nouveaux commentaires d'Aristote, l'influence des philosophes arabes lui avaient apporté une vie nouvelle : bien des éléments étrangers s'étaient adjoints à la tradition ; il en résultait un peu d'incohérence et d'incertitude. Les lignes du dogme qui venaient de s'ouvrir ne s'étaient point encore refermées.

Eckart avait eu le temps d'achever son système et d'en donner l'exposition complète avant qu'il fût soupçonné d'hérésie ; cette accusation fut élevée contre lui l'avant-dernière année de sa vie. Nous n'avons point un seul document qui nous permette de supposer qu'avant 1326 il ait éveillé la moindre défiance, provoqué la moindre enquête [1].

1. Nous avons rapporté, chap. VI, l'avertissement donné en 1306 par le chapitre général aux prieurs d'Allemagne et de Saxe, à l'occasion des désordres des Tertiaires. On ne peut interpréter cet avertissement comme une remontrance sur la doctrine, ni en ce qui concerne les provinciaux et parmi eux Eckart, ni en ce qui concerne les Tertiaires. Nous avons montré d'autre part qu'il était faux d'attribuer à des démêlés théologiques le départ d'Eckart de Strasbourg pour Francfort, puisque frère Eckart, prieur à Francfort, n'est point identique avec Eckart, maître de Théologie. V. chap. VI. Les accusations élevées contre le prieur de Francfort ne concernent donc pas notre théologien. Enfin, au chapitre général de Venise, en 1325, on se plaignit « fide digna relatione multorum » de plusieurs frères de la province allemande « in predicatione vulgari quaedam personis vulgaribus ac rudibus in sermonibus proponuntur quae possunt auditores facile deducere in errorem. » S'agit-il d'Eckart et de ses sermons ? C'est possible, mais rien ne permet de l'affirmer d'une façon formelle. V. Denifle, « Acten zum Process Meister Eckekarts. » Arch., II, p. 623. D'autre part, Eckart, dans sa plainte du 24 janvier 1327, se réclame de sa bonne réputation et de celle de son ordre. « Nunquam a tempore suae fundationis nec in aliquo simplici fratre in provincia Theutonia fuit de heresi infamatus. » En l'état actuel des documents, il est donc impossible

Mais cette année-là, l'archevêque de Cologne ouvrit une instruction contre sa doctrine. De ce procès, nous ne connaissons que les derniers actes : il se termina devant la curie romaine. Par une bulle du 27 mars 1329 le pape condamna 28 propositions extraites des écrits d'Eckart : Eckart était mort depuis deux années déjà.

Il semble que l'ordre des Dominicains ait essayé d'étouffer l'affaire à son origine. Le dominicain Nicolas de Strasbourg, antérieurement lecteur à Cologne, avait été chargé par le pape en 1323 de la surveillance des couvents de la province allemande : il portait le titre de Visiteur de cette province et de Vicaire du général de l'Ordre[1]. Comme

de soutenir qu'avant 1326, il ait été procédé à la moindre enquête sur sa doctrine, ni qu'elle ait donné lieu à la moindre réclamation. Il reste cependant vraisemblable qu'elle fut connue de certains hérétiques et adoptée par eux. Denifle attribue ce silence au défaut de théologiens éminents. V. *o. c.*, p. 624.

1. Le 1er août 1325, le Pape écrit au grand maître des Dominicains pour l'avertir du choix qu'il a fait de Benedict de Côme, professeur de théologie sacrée, et de Nicolas de Strasbourg, auparavant lecteur au couvent de Cologne ; en même temps, il adresse aux deux frères une lettre où il définit leur mission et leur confère les pouvoirs nécessaires. L'objet de leur mission est le suivant : « Nuper siquidem ad nostri apostolatus auditum, non sine mentis turbatione, noveritis pervenisse, quod nonnulli fratres Ordinis Praedicatorum provinciae teutoniae, omni modestia religionis abjecta partialitatum scissuras, quas ibidem cunctorum malorum incentor dicitur suscitasse, sequuntur impavide ad alia dilapsi plura illicita contra observantias singulares, ex quibus preteritis temporibus asseritur saepius contigisse, quod quamplures ejusdem ordinis fratres laudabilis conversationis et vitae gravis ab eorum superioribus sunt perpessi jacturas, diversisque molestiis et injuriis lacessiti nonnullis ex eis ab eorum statibus et gradibus privatis injuste, ac ab ipsius Ordinis gratia factis minus rationabiliter alienis.» Voir le texte complet de ce document dans Denifle, Der Plagiator, Nicolaus von Strassburg. Arch., IV, p. 314-316. Les deux visiteurs doivent corriger cet abus « amovendo ab officiis et gradibus suis ac

nous l'apprend le document qui lui confère ses pouvoirs extraordinaires il s'était élevé dans cette province un certain esprit de mécontentement et de désordre qu'il s'agissait de réfréner : la discipline était mal observée, souvent par les supérieurs : des frères de stricte observance et de vie irréprochable se voyaient molestés, persécutés. Nicolas avait été choisi pour mettre fin à cette situation : il n'entrait point dans son mandat de surveiller ni de corriger des doctrines signalées comme suspectes : le procès d'Eckart échappait, semble-t-il, à sa compétence [1]. Il le retint néanmoins par devers lui [2], et se fit juge de la plainte épiscopale (14 janvier 1327) : devant les inquisiteurs de l'archevêque, Maître Reyner, docteur en théologie et frère Albert, lecteur des Franciscains de Cologne, il protesta contre

transferendo ad conventus alios. » Leurs pouvoirs s'étendent aussi bien aux couvents des femmes qu'à ceux des hommes. Toutefois, ils n'ont point le droit de relever de sa charge le prieur provincial, ils ne peuvent que signaler au Grand Maître leurs griefs à son égard. Leurs pouvoirs leur sont conférés directement par le pape, de sorte que le grand Maître ne peut les révoquer.

1. Preger. *G. der d. Mystik*, I, 356 et Abhandlungen der K. bayer-Akademie, III. Cl. XI, Bd. II, Abt. 13, veut que Nicolas de Strasbourg ait été chargé spécialement de l'instruction ouverte contre Eckart. Preger ne connaissait pas la date exacte du document dont nous avons parlé dans la note précédente : il est de 1325 et l'instruction ne commence qu'en 1326 ! Le texte, du reste, ne laisse rien supposer de pareil.

2. Peut-être relevait il indirectement de sa juridiction. Nous verrons que l'Archevêque s'appuyait sur le témoignage de quelques frères de l'Ordre, personnages, du reste, assez suspects. Les désordres que cette dissension devait amener au sein du couvent de Strasbourg, rentraient dans la compétence du Visiteur de la Province. Il se peut que par cette voie il ait été amené à revendiquer la connaissance de l'affaire entière. D'autre part, les Dominicains prétendaient n'être assujettis qu'aux inquisiteurs de leur ordre. V. Preger, *Abh. der Akademie*, III Cl. XI, Bd. II, Abt. 13.

une accusation fausse, et une enquête conduite avec partialité[1]; le lendemain, il renouvelait sa protestation et déniait à l'archevêque et à ses commissaires toute juridiction sur l'Ordre des Frères Prêcheurs; il arguait de la mission que le pape lui avait conférée pour revendiquer en son nom propre le droit d'enquéter et de juger[2]; enfin dans

1. « Quia reverendus pater et dominus Henricus archiepiscopus Coloniensis a manifestis emulis ordinis mei infrascripti falsam insinuationem accepit, non audita parte altera sufficienter nec vocata pertinenter in tanta causa et summe ardua. » Cité par Preger, *Abh.*, p. 29.

2. « Vos tamen commissarii praedicti quibus constare debet per jura, quod nullam in me vel ordinem meum vel patres provinciae praedictae juridictionem habuistis vel recipere potuistis a praedicto domino archiepiscopo, quia nos sumus specialiter privilegiati et exempti a juridictione ordinariorum quorumcumque, nec obstat illa Clementina, quae loquitur de hereticis et contra privilegiatos, sed de nobis praedicatoribus et privilegio nostrae exemptionis nullam facit mentionem, unde in nullo nobis derogatur et de hoc sunt jura vulgaria præterea salvis premissis, adhuc quia generi per speciem derogatur et summus pontifex in speciali mihi fratri Nicolao praedicto commiserat jamdudum ante vestram commissionem negotium inquisitionis, visitationis, correctionis seu reformationis in omnes et singulos fratres ordinis mei praedicti et provinciae praedictae quam commissionem me nostis habere, sed negatis factis vestris summum pontificem habere autoritatem clavium... » V. Preger, *ibid.*, p. 33. Tous ces documents ont été publiés par Preger, d'après la copie que Pfeiffer en avait faite aux Archives du Vatican. Le texte n'en est pas toujours irréprochable, comme on peut voir en comparant les trois protestations d'Eckart, éditées par Denifle avec la copie qu'en avait Pfeiffer et que Preger a éditée. Nous reviendrons sur ce point. Quoi qu'il en soit le passage que nous venons de citer contient deux faits essentiels: 1° Nicolas se réclame des privilèges de son ordre pour le soustraire à la juridiction épiscopale; 2° en vertu de sa commission, il prétend avoir droit d'inquisition sur son Ordre. La discussion de la première de ces thèses nous entraînerait à des considérations historiques étrangères à notre sujet, pour ce qui est de la seconde, nous avons vu en quels termes était conçue la commission de Nicolas de Strasbourg. Il semble donc que sa position à l'égard de l'archevêque ait été fort difficile, comme le soutient Denifle, Archiv., IV, 314; il ne lui restait plus qu'à en appeler au pape.

une troisième protestation du même jour, il en appelait formellement au Saint-Siège et demandait acte de sa protestation et de son appel.

A partir de ce moment Nicolas de Strasbourg disparaît de la scène[1] et laisse la place à Maître Eckart. Celui-ci entre résolument en lice : il le prend de très haut avec les commissaires établis par l'archevêque, il parle au nom de tout son Ordre, si éminent en dignité dans l'église, et que cette accusation infamante menace de souiller ; on a l'impression que les têtes dominicaines de la province allemande prenaient fait et cause pour le docteur vénéré ; il s'agissait de ne point tolérer le contrôle du clergé et de l'épiscopat sur les doctrines professées au sein de l'Ordre ; la querelle de Maître Eckart s'étendait et devenait générale. Ce simple débat théologique fut l'occasion d'un de ces conflits (nous en avons déjà signalé plusieurs à cette époque) où le clergé séculier, les Dominicains, les Franciscains et la curie romaine jouent leur rôle et défendent leurs intérêts.

Par devant la commission établie pour le juger[2].

1. En même temps que toute compétence juridique, Denifle lui refuse toute compétence théologique pour décider du débat. Il établit que le « De adventu Christi » que Nicolas de Strasbourg dédia au pape en 1326 n'est qu'un plagiat du traité du même nom de Jean de Paris. V. Denifle, *Der Plagiator Nicolaus von Strasburg*, l. c. Nous aurons à examiner les théories qu'il expose (qu'elles soient siennes pour une part ou qu'ils les aient empruntés entièrement à d'autres, peu importe pour ce qui concerne leur signification), lorsque nous essaierons, dans un prochain volume, de déterminer les diverses manifestations de l'Esprit apocalyptique au XIVe siècle.

2. Protestation du 24 janvier 1327. Pour l'analyse de cette protestation et pour celle des deux autres actes des 13 et 22 février

maître Eckart accusait cette même commission de lui reprocher comme des erreurs des doctrines qui n'étaient point erronées et de traîner en longueur son procès au grand scandale et préjudice de sa personne et de son Ordre[1] : il la blâme de prêter une oreille trop attentive aux dénonciations de quelques-uns de ses frères, suspects à bon droit à l'Ordre tout entier[2]. Il se réclame des résultats favorables de l'enquête de Nicolas de Strasbourg et dénie aux commissaires épiscopaux le droit de

1327, nous nous servons des textes publiés par Denifle, *Acte zum Processe meister Eckekarts*. Archiv., II, 627 et suiv., d'après les Archives du Vatican (*Arch. Vat.* C, fasc. 71. n. 13. — *Arch. Vat.* C, fasc. 71, n 15. — *Arch. Vat.* C, fasc. 71, n. 16). Ce texte est beaucoup plus pur que celui de Preger, *G. der deutschen Mystik*, I, 471 et suiv., et Abhandl., *l. c.* — Le 24 janvier 1327. Eckart comparaît devant les deux inquisiteurs, maître Reyner et frère Albert, en présence de deux notaires qui dressent acte de sa comparution, et fait lire par le frère Conrad de Halberstadt, O. P., la protestation dont nous donnons ci-dessus l'analyse. Un grand nombre de frères l'accompagnaient.

1. Les deux motifs sont présentés en connexité « me praedictum magistrum Eckardum nimis et ultra quam oporteret super articulis, quos reputabatis in fide erroneos, cum non essent, infamantes me et ordinem meum, qui nunquam a tempore suae fundationis nec in aliquo magistro sacrae scripturae, vel in aliquo simplici fratre in provincia Theutonia fuit de heresi infamatus, terminos mihi statuentes superfluos et graves multipliciter cum jamdudum ante anni medietatem potuissetis totum processum vestrum in me terminasse..... Quia semper et frequenter me obtuli pariturum juri et ecclesiae sanctae dei, si forsan in aliquo contra ipsam deviassem dummodo prononciatum et cognitum de errore meo fuisset legitime, quia nec prius oportebat, cum rem quae culpa caret in damnum vocari non conveniat, et regulariter finis sit litibus imponendus. » Denifle, p. 628. Ainsi Eckart tient qu'on lui reproche à tort des articles qui ne sont point des erreurs ; d'autre part, il affirme son obéissance envers l'Église et déclare s'en remettre à son jugement sur sa doctrine, pourvu que ce jugement soit légitime. Nous verrons que telle resta son attitude jusqu'à la fin de sa vie.

2. Sur les frères dont il s'agit, voir Denifle, *Archiv.*, II, p. 628 et *Zeitschrift für deutsches Altertum*, XXIX, 259.

rouvrir cette enquête au sujet des mêmes doctrines [1]. Il en appelle au siège apostolique, s'en remet d'avance à sa décision et demande acte de son appel.

Il n'entrait point dans le plan de l'Ordre dominicain de laisser l'archevêque et ses commissaires décider seuls de ces protestations. Eckart en appelait à l'Église toute entière : en même temps qu'il demandait qu'on remît le différend aux mains du pape, il affirmait devant le peuple la pureté de sa foi et révoquait toute proposition contraire au dogme. Le 13 février 1327, il prêcha au peuple dans l'église des dominicains ; après le sermon, il fit lire en présence d'un notaire, par le frère Conrad de Halberstadt, une proclamation qu'il avait rédigée [2] : sitôt que le frère avait lu un article, lui-même l'exposait au peuple mot à mot, en langue allemande. Il protestait de son aversion pour toute hérésie et pour toute immoralité ; il déclarait rétracter toute erreur qui pourrait être trouvée dans ses écrits ou dans ses paroles, concernant la foi ou les mœurs [3]. Il s'expliquait en parti-

1. « Cum de praedictis articulis vel eorum similibus jamdudum ante cognitum fuerit sufficienter et pertinenter per religiosum virum fratrem Nicholaum, vicarium auctoritate domini summi pontificis speciali, nec de eodem pluries debeat inquiri propter premissa, sicut dicunt jura, et vos in premissis contra me manum miseritis et falcem in messem alienam, quod non debebatis aut poteratis propter praedicta. » Denifle, *o. c.*, 629.

2. V. pour le texte complet de ce document, Denifle, *Archiv.*, II. 630.

3. « Quapropter si quid erronium (sic !) repertum fuerit in premissis scriptum per me, dictum vel predicatum, palam vel occulte, ubicumque locorum vel temporum directe vel indirecte, ex intellectu minus sano vel reprobo, expresse hic revoco publice coram vobis universis et singulis, in presentiarum constitutis, quia id pro

culier sur deux des articles incriminés ; il ne veut point avoir dit que son petit doigt ait créé toutes choses, ou du moins qu'on prenne cette formule au sens littéral : il s'agit, dit-il, des doigts de l'enfant Jésus [1] ; de même il ne veut point qu'il y ait dans l'âme quelque chose d'incréé, car il n'en pourrait être ainsi, que si l'âme était essentiellement intelligence [2].

Les deux articles dont il donne ici une interprétation orthodoxe sont pourtant dans ses écrits avec une signification très différente. Le premier est un de ces exemples dont il se sert à mainte reprise pour illustrer cette thèse que l'esprit de l'homme

non dicto vel scripto ex nunc habere volo. » Denifle, *o. c.*, 631 et plus loin : « Salvis omnibus corrigo et revoco, ut premisi, corrigam et revocabo in genere et in specie quandocumque et quotiescumque id fuerit opportunum quaecumque reperiri poterunt habere intellectum minussanu m. » *Id.*, p. 632. Ce texte est à retenir ; avec le passage de la protestation du 24 janvier 1327, où Eckart déclare s'en remettre à la décision du Saint-Siège « Sanctam sedem apostolicam appello in hiis scriptis subjiciens me correctioni ejusdem in premissis. » Den., p. 629. il constitue ce que l'on peut appeler la révocation de maître Eckart, nous aurons à le comparer avec la conclusion de la bulle « in agro dominico » du 27 mars 1329.

1. « Specialiter etiam quia intellectum me audio, quod ego predicaverim, minimum meum digitum creasse omnia quia illud non intellexi, nec dixi prout verba sonant, sed dixi de digitis illius parvi pueri Jhesu. » Den., 631.

2. « Et quod aliquid sit in anima, si ipsa tota esset talis, ipsa esset increata, intellexi verum esse et intelligo etiam secundum doctores meos collegas, si anima esset intellectus essentialiter. Nec etiam unquam dixi, quod sciam, nec sensi quod aliquid sit in anima, quod sit aliquid animae, quod sit increatum et increabile, quia tunc anima esset peciata ex creato et increato, cujus oppositum scripsi et docui, nisi quis vellet dicere increatum vel non creatum, id est non per se creatum sed concreatum. » Den., 632. Cette idée que l'âme si elle était intellect par essence serait incréée, est toute thomiste.

identique à l'esprit divin est le créateur des choses[1]. Ces deux dernières idées reviennent à chaque instant, dans ses sermons : il suffit de se reporter à l'analyse que nous avons donnée de son système pour être convaincu que ce sont deux motifs essentiels de sa pensée[2]. La participation profonde de l'âme à la vie divine, son exaltation au sommet de l'être, sa toute-puissance au terme de l'abstraction et du renoncement, tout ce qui peut mettre au jour la communauté de nature entre l'esprit et le divin, Eckart le tire hardiment au premier plan et l'expose en pleine lumière. Or l'explication qu'il donne maintenant de ces formules en atténue singulièrement la portée: leur originalité disparaît derrière le sens orthodoxe. Cette déclaration du 13 février 1327 ressemble beaucoup hélas! à une rétraction. Eckart confirme la promesse qu'il a faite antécédemment de se soumettre à la correction de l'Église, mais encore fallait-il que cette correction fût légitime[3] et qu'on lui prouvât son erreur : ici, il prend les devants et sur deux points essentiels corrige sa doctrine, c'est-à-dire l'accommode à la

1. Le premier article est condamné par la bulle de 1329, sous cette forme : « Quidquid proprium est divinae naturae hoc totum proprium est homini justo et divino ; propter hoc iste homo operatur quicquid deus operatur, et creavit una cum deo cœlum ce terram, et est generator verbi eterni, et deus sine tali homint nesciret quicquam facere. » V. Denifle, p. 638. La seconde est condamnée sous cette forme : « Aliquid est in anima quod est increatum et increabile, si tota anima esset talis esset increata et increabilis, et hoc est intellectus. » *Id.*, 639. D'après ce dernier exemple, il est à présumer que quelques-unes au moins des formules dont se servirent les inquisiteurs de Cologne pour caractériser la doctrine d'Eckart, sont passées dans la rédaction de la bulle pontificale.

2. V. particulièrement Pf. 193, 15.

3. V. la note 3 de la page précédente.

tradition dogmatique ; il est heureux sans doute qu'il n'ait point survécu aux tracas de ce procès ; nous l'aurions vu peut être adhérer à la condamnation pontificale et renier sa philosophie. Il est inexact qu'il ait rejeté expressément, comme le dit la bulle de 1329, les vingt huit articles incriminés : la rédaction définitive de ces articles et leur réprobation n'eurent lieu qu'après sa mort ; mais par la soumission plénière qu'il avait par avance promise aux décrets du pontife, par le commencement de rétractation publique que nous pouvons constater à cette date du 13 février, il donne à croire qu'il n'eût pas hésité à rétracter plus avant. C'est un spectacle devant lequel on demeure indécis que cette adhésion pleine et entière de tant de penseurs illustres à la condamnation qui frappe leur pensée. Eckart est un esprit assez original et assez profond, pour que nous n'ayons pas le droit de douter de sa sincérité philosophique : à un certain degré la philosophie exprime l'homme : elle est vraie en nous comme la vérité de notre être[1]. Avons-nous le droit de révoquer en doute la sincérité de sa rétractation ? Sans doute, ces théologiens habitués à l'interprétation très libre et à l'allégorie peuvent porter successivement leur attention sur la lettre et sur le fond, sur le dogme, qui leur sert de matière, et sur le sens qu'ils lui donnent : en théologie, plus encore qu'en tout autre ordre de savoir, la vérité a deux faces, le divin et l'humain alternent

1. Denifle accuse l'inconséquence et l'obscurité de la pensée d'Eckart. *Arch.*, II, 632, note 3. Nous avons vu et nous verrons ce qu'il faut penser de ce reproche.

et miroitent tour à tour : enfin on ne risque jamais de se tromper et de mentir en attribuant finalement à Dieu tout ce qu'on avait mis d'abord au compte de l'homme : Dieu est le refuge de toutes les imperfections et sa bonté condescend à voiler les faiblesses du système : il est convenu qu'on explique par sa réalité inexpliquée : en lui rapportant en dernier lieu tout ce qu'on rendait intelligible de par ailleurs, on a l'illusion de ne rien altérer de cette intelligibilité[1]. Mais il faut les habitudes d'esprit que donnent l'éducation et la pratique ecclésiastique pour faire sincèrement et avec une apparence naturelle de tels raisonnements. Qui n'a point été élevé à regarder sa pensée personnelle et son opinion propre comme infime en regard de la tradition et de l'autorité, ne saura point aisément se résoudre à abjurer son opinion devant l'autorité, la vérité intérieure et immédiatement sentie, la vérité la plus vraie, à un certain degré, la seule vraie, devant la vérité extérieure et imposée. Est-ce habitude, ou bien faut-il supposer chez ces esprits du moyen âge des facultés que nous n'avons plus de concilier la pensée originale avec le dogme, l'autorité avec la raison, la conscience individuelle avec l'Église[1].

1. De fait, nous restons maintes fois saisis devant cet art merveilleux de certains scolastiques à accommoder de façon égale en apparence, choses si opposées que la vérité absolue du dogme et l'interprétation personnelle qu'on peut en donner. Il est rare que l'un des éléments contraires ne soit pas sacrifié à l'autre. Mais on a l'impression que beaucoup de ces gens s'étaient habitués à penser, si l'on peut dire bilatéralement, à réaliser en leur esprit les deux ordres de vérité, cette singulière distinction d'une logique ordinaire et d'une logique supérieure, de la raison et de la foi.

Vraiment l'humilité est admirable, mais l'exercice de l'intelligence suppose un peu d'orgueil : pour penser, il faut être, c'est-à-dire qu'il faut commencer par avoir le sentiment de son être propre. On admire l'égalité de caractère, la profonde modestie, la parfaite convenance qui pousse un Eckart ou un Fénelon à se soumettre absolument et sans restriction à un jugement sur sa doctrine, mais cette admiration ne va pas sans un peu d'impatience et de mauvaise humeur ; la vérité est diverse et chaque esprit au nom même de la vérité générale et absolue, a le devoir de défendre l'espèce de vérité qu'il produit. La raison ne peut s'incliner que devant la raison.

La conduite d'Eckart prouve que s'il avait vécu encore au temps de sa condamnation, il n'eût pas rompu avec l'Église : peut-être pour se garantir la possibilité de philosopher acceptait-il d'user d'accommodements. Certainement sa philosophie née au sein du dogme ne lui paraissait pas contraire à ses origines : nous en jugeons autrement à distance, il est probable que ces termes dissemblables s'unissaient dans son esprit. Pourtant ses adversaires voyaient clairement les conséquences hétérodoxes où aboutissait son système : leur opiniâtreté à le poursuivre est comme un entêtement dogmatique.

Le 22 février 1327, ils répondaient à la protestation d'Eckart et à son appel au Saint-Siège : l'appel était repoussé comme frivole ; acte lui en était dressé par écrit[1]. L'affaire n'en vint pas moins

1. Voir le texte de ce document, Denifle, *Arch.*, II, 633 : « Appellationi magistri Eckardi quam nuper coram et a nobis in-

devant la curie romaine[1] ; il est probable que ce fut l'influence dominicaine qui l'y porta. Mais le principal intéressé ne devait pas voir la fin de ce débat : Maître Eckart mourut cette même année 1327[2].

Les démêlés qui occupaient alors l'Église et dont nous avons parlé à plusieurs reprises, ralentirent sans doute la procédure et retardèrent l'arrêt ; on devine, sans pouvoir s'en faire une idée précise, d'obscures manœuvres politiques, et de la part de la curie romaine, un désir de se tenir en équilibre au-dessus des partis. La condamnation d'Eckart tombe au moment où le Pape ressaisit le pouvoir sur les Franciscains. A quelque influence qu'elle soit due, on ne peut nier que les propositions condamnées aient été soutenues par Eckart ; on ne peut nier qu'elles soient contraires aux principes généraux de la foi chrétienne.

Elles se trouvent au nombre de vingt-huit : dix-sept sont qualifiées d'hérétiques, les autres sont

terposuit, tanquam frivole evidenter, ut exactis, coram nobis in causa inquisitionis super heresi contra eumdem Eckardum pendentis actitatis ; liquet manifeste, non duximus deferendum, hanc nostram responsionem ipsi loco apostolorum concedentes, et mandamus vobis tabellionibus, ut super hac apostolorum concessione nobis faciatis publicum instrumentum. » Denifle, 634. Les « apostoli » étaient des « litterae dimissoriae », la définition nous en est donnée par Henri d'Ostie : « Testificantur de appellatione facta. » Hostiensis summa super tit., décret l. 2. De appellat., p. 807, éd. Venet, 1574. V. Denifle, *o. c.*, p. 627. Dans le cas qui nous occupe, les inquisiteurs donnent à Eckart « refutatorios apostolos. »

1. « Ex inquisitione siquidem contra eum super hiis auctoritate venerabilis fratris nostri Henrici Coloniensis Archiepiscopi prius facta, et tandem auctoritate nostra in romana curia renovata », dit la bulle du 27 mars 1329. Denifle, *Archiv.*, II, p. 637.

2. Preger, *G. der d. Mystik*, I, p. 362, n. 2.

malsonnantes, téméraires et suspectes d'hérésie[1]. Les trois premières contiennent la théorie de l'éternité du Monde ; son origine se confond avec l'éternité de Dieu : sitôt que Dieu fut, il engendra le fils coéternel au même moment et créa le Monde[2]. Aussi l'univers est-il plein de Dieu, la gloire de Dieu rayonne et se manifeste dans le mal comme dans le bien, dans le péché et le blasphème, comme dans la vertu et la louange[3]. Le nécessaire mouvement de Dieu ne s'accommode pas de la prière humaine; prier, c'est demander à Dieu de se nier soi-même. Celui-là seul qui ne demande rien à Dieu, et renonce à toutes choses, honore vraiment

1. Voir la bulle de 1329 dans Denifle, *Arch.*, II, p. 636 et suiv.

2. Denifle, p. 637. Voir le chap. VII. Sans vouloir rapprocher en général les propositions incriminées des passages d'Eckart qui y ressemblent le plus, nous ne pouvons nous empêcher de signaler la presque parfaite identité de certaines de ces propositions avec quelques formules d'Eckart contenues dans l'exemplaire de ses œuvres latines, découvert par Denifle à Cuse. La 2e des propositions condamnée est ainsi énoncée : « Item concedi potest mundum fuisse ab aeterno. » Nous lisons dans l'exemplaire de Cuse : « Rursus septimo : concedi potest quod mundus fuit ab eterno, et iterum, quod deus ipsum prius creare non potuit ; creavit enim mundum in primo nunc eternitatis, quo ipse deus et est et deus est », cité par Denifle, *Arch.*, II, p. 681. Nous signalerons au fur et à mesure ces identités.

3. Prop. 4, 5 et 6. En voici le texte exact : 4° « Item in omni opere, etiam malo, malo inquam tam pœnae quam culpae manifestatur et relucet equaliter gloria dei » ; 5° « Item vituperans quempiam vituperio ipso peccato vituperii laudat deum, et quo plus vituperat et gravius peccat, amplius deum laudat » ; 6° « Item deum ipsum quis blasphemando deum laudat. » Nous trouvons dans l'exemplaire de Cuse les passages suivants qui s'y rapportent exactement : « Ad haec autem in omni operatione, etiam malo, malo inquam tam pœnae quam culpae manifestatur et relucet et equaliter lucet gloria dei... Unde etiam vituperans quempiam vituperio ipso peccato scilicet vituperii laudat deum et quo plus vituperat et gravius peccat amplius deum laudat, quinynimo deum ipsum quis blasfemando deum laudat », cité par Denifle, p. 682.

Dieu : celui-là seul qui refuse tout à Dieu devient son égal[1]. Car il est possible à l'homme de devenir Dieu. Tout ce qui est propre à la nature divine est propre à l'homme juste et bon.[2]

La nature humaine est l'acte divin par excellence : les actes de la nature humaine sont les suites de l'être divin[3] ; l'action morale résulte de la combinaison qui réduit ces deux êtres, ces deux moments de l'être à un seul vouloir, à une même expression : elle est l'acceptation du nécessaire, de l'accompli, du fait[3]. La disposition est l'élément essentiel de la vertu ; elle est l'opération et la pré-

1. Prop. 7, 8 et 9, *ibid.* Nous avons (voir chap. VII) signalé le parallèle de la méthode logique et de la vie pratique dans le système d'Eckart. La raison atteint l'être absolu en niant de l'être toutes les manières d'être : le cœur atteint la vie divine, en refusant toute qualité. Dieu est le terme dernier de la logique et du renoncement. La prop. 7 : « Item quod petens hoc aut hoc malum petit et male, quia negationem boni et negationem dei petit, et orat deum sibi negari », se trouve à peu près textuellement dans l'exemplaire de Cuse : « Patet ergo, quod petens hoc aut hoc malum petit et male, quia negationem boni et negationem alicujus esse et negationem dei petit, et ergo non orat nec petit deum, sed orat et petit sibi negari deum, negari sibi esse verum bonum. Et fortassis hoc est, quod in fine orationis dominicae oramus liberari a malo, id est, non petere malum inclusum in omni hoc et hoc, haec enim privant nos et elongant a bono vero et uno, quae omnia deus sunt vel est », cité par Denifle, p. 682-683. Toute créature est selon son existence particulière un non-être : souhaiter ou désirer une chose créée, c'est désirer un non-être et la négation de Dieu.

2. Prop. 10, 11, 12 et 13. Denifle, p. 638. Surtout la proposition 13 : « Quicquid proprium est divinae naturae hoc totum proprium et homini justo et divino, propter hoc iste homo operatur quicquid deus operatur, et creavit una cum deo celum et terram, et est generator verbi eterni, et deus sine tali homine nesciret quicquam facere. » L'Ame atteint Dieu par l'abstraction et se réalise en la plénitude de son être ; c'est à-dire en la pleine affirmation de tous les êtres. Les propositions 20-23 expriment les mêmes idées sous forme atténuée : l'homme bon est le fils de Dieu.

3. Prop. 14 et 15. *Id.*

sence de Dieu : au regard d'elle, l'acte extérieur est sans importance[1].

L'Unité absolue de Dieu l'élève au-dessus de toute distinction dans la nature et dans les personnes[2]. Le décret pontifical glisse sur ces thèses délicates et n'insiste pas sur les conséquences que maître Eckart en tirait. De l'unité absolue de Dieu, il concluait son existence au delà de l'être et sa réalisation progressive, son développement nécessaire dans la Trinité, de sorte que les personnes divines ne sont plus que les moments initiaux du développement logique du Non-Être divin.

Enfin, la nécessité d'aimer Dieu absolument, de se fondre indissolublement en lui, pour être, et l'absolu néant de la créature comme telle sont affirmés avec la même énergie et presque sous la forme où nous les avons souvent trouvés dans Eckart[3]. A la suite de ces articles viennent deux propositions complémentaires, dont l'une exprime le caractère incréé d'un élément de l'âme, l'autre la

1. Prop. 16 19. Les prop. 16-17 se trouvent dans l'exemplaire de Cuse sous la forme suivante : « Deus non precipit proprie actum exteriorem, cum ille possit impediri... » et « Actus exterior non est proprie bonus neque divinus nec ipsum operatur deus proprie neque parit. » Denifle, p. 683.

2. Prop. 23-24 : « Deus est unus omnibus modis et secundum omnem rationem, ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum ; qui enim duo videt vel distinctionem videt, deum non videt, deus enim unus est extra numerum et supra numerum, nec ponit in unum cum aliquo. Sequitur : nulla igitur distinctio in ipso deo esse potest aut intelligi, » prop. 23, p. 638. La même prop. se trouve textuellement dans l'édition de Cuse. V. Denifle, p. 683. La dernière ligne seule varie « nec potest in numero poni cum aliquo. »

3. Prop. 25-26 En particulier : « Omnes creaturae sunt unum purum nihil : non dico quod sint quid modicum, vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil. » Prop. 26, p. 639.

parfaite indifférence de la nature divine à l'égard du bien ou du mieux[1].

Il serait aisé de rapprocher ces formules des formules mêmes d'Eckart, d'en comparer l'esprit avec son système : nous aurions pu les illustrer d'innombrables citations ; les 28 propositions se trouvent dans les écrits latins ou allemands de maître Eckart : la liaison même en est assez habilement marquée : la continuelle action et réaction de Dieu sur le monde et du monde sur Dieu, le continuel échange d'énergie, la perpétuelle communication entre les différents modes de la vie infinie, l'unité et l'Universalité en un mot du procès de l'Être est assez finement aperçue[2]. La bulle pontificale du 27 mars

1. *Idem*, p. 639.

2. Denifle a relevé dans les écrits latins d'Eckart la formule de 13 des propositions condamnées (1 ; 3 et 19, v. p. 473-434) et 2 : 4-7, 16-18, 23 et 25. Il est donc certain que la commission s'est servie des écrits latins d'Eckart ; s'est-elle servie uniquement des écrits latins : voilà ce que l'on ne peut dire absolument. Certes, Denifle a raison dans sa réfutation de Preger (p. 636). Preger ignorait les œuvres latines d'Eckart et ne pouvait voir qu'elles avaient servi de base à l'examen de la Commission. Mais nous ignorons encore une partie de ses œuvres, et nous ne pouvons savoir de façon certaine et indiscutable si elles contiennent toutes les propositions condamnées : la question n'est donc pas totalement résolue et ne saurait l'être. Sur le travail de la Commission, on ne saurait non plus arriver à une solution décisive. La correspondance littérale de certaines des propositions condamnées avec le texte d'Eckart donne parfois l'impression qu'on s'est borné à y relever et à en détacher des passages suspects, sans trop se préoccuper de la doctrine en général et du système, de sorte que l'harmonie que nous remarquons entre les 28 propositions serait toute extérieure et viendrait uniquement du fait que toutes ces idées se rattachent à la même théorie et ont par conséquent entre elles de nombreux points de contact. Il est vraisemblable que la Commission a voulu condamner les conséquences de la doctrine plutôt que ses principes. Le système dans son entier devrait être considéré comme orthodoxe : seules, certaines de ses applications passaient pour dangereuses. Nous avons exprimé

1329 est un résumé assez bien fait de la doctrine d'Eckart : nous ne lui reprochons que sa brièveté. Elle laisse dans l'ombre plusieurs des articulations importantes du système ; elle l'étrique, elle en réduit l'ampleur, en comprime la structure. Mais on ne peut exiger de la curie romaine qu'elle reproduise le plein développement, la vaste exposition, la vie ardente d'un système hétérodoxe ; en le condamnant, elle s'enlevait le moyen de le vraiment comprendre.

Aux premières lignes de la bulle pontificale, nous lisons que par la confession d'Eckart, il apparaît qu'il aurait prêché, dogmatisé et écrit les 26 articles[1], aux dernières que « vers la fin de sa vie, faisant profession de foi catholique, il rétracta quant à leur sens les vingt-six susdits articles, qu'il avoua avoir prêchés, et en même temps tout ce qu'il aurait pu écrire ou enseigner, dans ses leçons ou dans ses sermons, qui pourrait engendrer dans l'esprit des fidèles un sens hérétique ou erroné et vraiment ennemi de la foi : tout cela il le réprouva et voulut qu'on le tînt pour révoqué simplement et totalement, comme s'il l'avait révoqué en particulier et par article, se soumettant, lui, ses écrits et ses paroles, à la détermination du siège apostolique[2]. »

à plusieurs reprises l'idée que cette façon de voir est erronée : les principes mêmes du système sont hétérodoxes et les propositions condamnées en découlent nécessairement. On eût pu condamner dans Eckart bien autre chose. Denifle en convient lui-même (*Arch.*, 684) ; son système est très cohérent et en désaccord avec la tradition dogmatique par ses principes autant que par son développement.

1. Denifle, p. 637.

2. *Id.*

On perçoit à travers l'ambiguïté de ce passsage le désir de favoriser une équivoque. Eckart a proclamé sa fidélité et sa soumission à l'Église et au Saint-Siège : il a expliqué en un sens orthodoxe deux des propositions que nous trouvons parmi les articles incriminés ; mais il s'est réservé le droit de réclamer qu'on lui montrât son erreur, et nul document ne prouve qu'il ait abjuré, comme la bulle tendait à le faire croire, les vingt-six propositions. D'une rétractation implicite, formelle, conditionnelle, il ne convient pas de faire une rétractation explicite, particulière et absolue.

CHAPITRE XI

MAITRE ECKART ET LE NÉOPLATONISME

Le système de Maître Eckart avec sa triple assise et son triple rang d'êtres, la Divinité, Dieu comme intelligence, l'Univers, évoque la division néoplatonicienne des principes et la hiérarchie des émanations de l'Unité. Nous savons par les nombreux passages où il cite et commente les œuvres du pseudo-Aréopagite qu'il était imprégné de ses écrits, dont l'action avait été si forte sur Érigène, et qui à côté des sources bibliques et des motifs purement chrétiens, laissent apparaître presque à chaque ligne l'influence de la spéculation plotinienne. Le néoplatonisme était le dernier effort de l'esprit grec pour réduire à l'unité et pour ordonner les différentes espèces d'êtres que le Platonisme et l'Aristotélisme avaient distinguées: s'il n'ajoutait que peu de chose aux concepts eux-mêmes [1], il offrait un moyen de les disposer et de les classer; il établissait un rigoureux parallélisme entre la réalité et la dialectique, l'être et l'intelligibilité; en même temps, en plaçant le principe premier au-dessus de l'essence et de l'intelligibilité, en rejetant l'origine des choses

1. Au moins aux concepts essentiels.

jusque dans l'infini, il ouvrait un champ illimité à la spéculation de l'Absolu et aux aspirations de la conscience. Aussi ce plan et cette méthode gouvernèrent-ils à maintes reprises la spéculation des Pères de l'Église. Dans la scolastique proprement dite, et surtout dans celle du XIII^e et du XIV^e siècle, c'est plutôt l'Aristotélisme découvert ou restauré, exposé ou complété par les commentateurs arabes, qui sert de base rationnelle à la religion : il déborde de toutes parts dans le système de saint Thomas. Maître Eckart n'est certes pas resté étranger à cette influence : mais la métaphysique néoplatonicienne a prévalu dans son esprit ; sur tous les points essentiels il est d'accord avec Plotin et Proclus. Comme eux, il élève l'unité primordiale, la pure divinité au-dessus de l'intelligibilité et de l'Être, de l'Acte à la fois et de la puissance ; en même temps il y enferme la raison et la force de tout être et de toute intelligibilité : il rattache la Pensée et son objet à l'unité, comme une manifestation à son principe ; il s'efforce d'établir le même rapport entre les choses et les réalités intelligibles. Cette subordination hiérarchique, cette procession des moments de l'être, l'affirmation constante de la présence de tous les degrés supérieurs dans la réalité inférieure, la détermination de chaque chose à la fois par rapport à soi-même, par rapport à son principe et à sa fin, caractérisent nettement l'esprit du système [1].

1. La philosophie d'Eckart est une construction savante et régulière ; comme telle, on l'a longtemps méconnue. Pour les premiers historiens qui n'avaient à leur disposition qu'un petit nombre des

Que la Divinité soit une, en son fond inaccessible et inexprimable, nous croyons l'avoir suffisamment établi[1]. L'Unité absolue n'est ni un élément des choses, ni leur totalité : aussi échappe-t-elle à toute détermination ; elle est en elle-même au-dessus de sa propre nature et de sa propre conscience un Néant hyperessentiel[2], l'absolue indifférence ; elle est au-dessus de l'Être, de l'Unité et de la Pensée : aussi n'est-elle contenue en aucune des choses de ce monde, bien plus en aucune des réalités intelligibles : aucune définition n'atteint et n'enferme sa décevante indétermination. Nous savons seulement qu'elle n'est aucune des choses connues et connaissables, et que tout caractère peut en être nié. Pourtant elle contient la masse des déterminations et des rapports logiques qui constituent l'existence à tous les degrés : car toutes choses viennent d'elle et son immobilité porte le

sermons ou des traités, elle se résumait en quelques formules riches et fécondes et réussissait à exprimer sous une forme à peu près intelligible quelques intuitions de grande profondeur. Une connaissance plus complète et plus précise des œuvres allemandes a rectifié cette appréciation ; on a entrevu la continuité et le développement de la doctrine. Mais des historiens comme Lasson, Jundt et Preger, etc..... s'en tenaient encore à la placer, pour ainsi dire, à l'écart de son temps comme un phénomène isolé : Meister Eckart leur apparaissait comme le prophète d'une nouvelle spéculation sans qu'ils cherchassent suffisamment par quels liens il tient au passé. La découverte des écrits latins d'Eckart a poussé au contraire certains critiques à le rattacher de trop près à la scolastique et à réduire au minimum la part de l'influence platonicienne. Nous pensons qu'il faut tenir compte de tous ces éléments, Scolastique, Aristotélisme proprement dit, influence arabe, Néoplatonisme, originalité personnelle : les deux derniers nous paraissent les plus importants.

1. Voir chap. VII.

2. « Er(got) ist ein überswebende wesen und ein überwesende nihteit. » Pf. 319, 4.

poids des créatures[1]. L'esprit ne peut se retenir de la chercher à travers ses manifestations, de la fixer en les formes intelligibles qu'elle revêt. Enfin si isolée qu'elle soit en elle-même, si lointain que soit son mystère, il n'est pas absurde de diriger vers elle l'effort de la contemplation : en de rares moments, il est donné au cœur de sentir son approche, la réalité indéfinissable de sa présence. Au point où se coupent la dialectique négative et la dialectique positive, la voie régressive et la voie progressive, le divin apparaît et illumine l'intuition de sa splendeur.

Le pseudo-Aréopagite avait défini de la même manière l'essence divine et le rapport de la science à cet objet. Il élevait Dieu au-dessus de toute négation et de toute affirmation[2] et imposait à l'esprit la nécessité de la science par la double méthode de l'éminence et de la causalité. Le germe de cette méthode est déjà dans Plotin : car l'Unité est inaccessible, puisqu'elle est au-dessus de l'être et de l'essence[3], et d'autre part, il faut bien qu'il y ait en elle quelque chose qui ressemble à l'être et à l'essence, puisqu'elle les contient l'un et l'autre et les produit[4]. L'Unité conçue comme la cause

1. « Got ist über alliu dinc ein înstân in sich selber unde sîn înstân daz enthaltet alle creaturên. » Pf., 9, 6, 23.

2. Denys l'Aréopagite Ed. Migne, I, 567, D et 572, D; 572, B : ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστὶν ἡ παντελὴς καὶ ἑνιαία τῶν πάντων αἰτία, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἁπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων.

3. Plotin, VI, 9, 2, 758, c : « τὸ ὂν τὸ ἑκάστου πλῆθός ἐστι τὸ δὲ ἓν ἀδύνατον πλῆθος εἶναι ». — V, 3, 13 : « Διὸ καὶ ἄῤῥητον τῇ ἀληθείᾳ ».

4. Plotin, III, 8, 9 : τί δὴ ὄν [τὸ ἕν] ; δύναμις τῶν πάντων, ἧς μὴ οὔσης οὐδ' ἂν τὰ πάντα.

absolue de l'Univers enferme à quelque degré les caractères de l'Univers.

Pour toute l'école néoplatonicienne, le premier problème et la capitale difficulté avait été d'expliquer comment l'Unité absolue se communique et se manifeste. L'Unité est pleinement indifférente et par suite n'explique rien : puisqu'elle est absolument, d'où vient la multiplicité des choses ? Comment peut-elle être cause puisqu'elle se suffit à soi ? Quelle nécessité l'oblige à sortir de son repos bienheureux, de sa suprême perfection pour se réaliser en des formes contingentes et passagères ? La réalité, la pensée et la vie sont l'inexplicable accident de l'inexplicable essence. A ces questions les réponses ne peuvent être qu'obscures : la solution n'est exacte qu'en apparence. Il fallait admettre que par un incompréhensible mouvement l'Unité se communique et qu'en même temps, par un incompréhensible repos elle reste en soi-même ; qu'elle est inactive et qu'elle produit ; qu'elle ne laisse rien de soi dans ses produits : c'est-à-dire qu'elle est cause de tout et qu'elle n'est présente dans aucun de ses effets[1]. L'Être n'ajoute rien et n'enlève rien à la réalité : singulier paradoxe qu'on eût dit formulé par un sceptique et qui se donnait pour le dernier mot de la dialectique. Autour de l'impassible substance il se joue comme une illusion. A chaque degré de l'être[2] la difficulté apparaît de nouveau :

1. Plotin, VI, 9, 5, 763, B : καὶ αὐτοῦ ἡ φύσις τοιαύτη, ὡς πηγὴν τῶν ἀρίστων εἶναι καὶ δύναμιν γεννῶσαν τὰ ὄντα, μένουσαν ἐν ἑαυτῇ καὶ οὐκ ἐλαττουμένην, οὐδ' ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῆς οὖσαν.

2. VI, 9, 1 : ὥστε τὰ μὲν ἧττον ὄντα ἧττον ἔχει τὸ ἕν, τὰ δὲ μᾶλλον μᾶλλον.

la Pensée doit être présente dans l'Ame, comme l'Unité dans la Pensée : l'Ame doit être présente au sensible. D'une manière générale le supérieur contient l'inférieur et par une mystérieuse opération le projette hors de soi, tout en gardant en soi ses puissances et sa réalité.

Cette série de contradictions avait sa source dans une simple contradiction initiale, la prétention d'expliquer l'univers par un principe qui ne fût ni un élément de l'univers ni la totalité de ses éléments. Retrancher du principe premier tout ce qui peut le rendre capable d'expliquer et l'invoquer ensuite pour l'explication, cela semble un défi à la raison, et c'est pourtant ce que le Néoplatonisme n'avait pas craint de faire. Platon s'était arrêté, au dire d'Aristote, à l'opposition de l'Unité et de la dyade indéfinie, de la détermination et de l'indéterminé[1]. Plotin veut aller plus loin que Platon et s'efforce de prouver que rien n'est explicable si l'Unité absolue n'est pas[2]; mais il lui devient impos-

1. Cette Unité opposée à l'infini est pour Platon un élément des idées et non pas une cause transcendante ; de même l'idée du Bien élevée au-dessus de toutes les idées, n'est encore que l'idée suprême, le sommet de la hiérarchie idéale, tandis que l'Etre de Plotin est au-dessus du monde des idées. Pour Platon comme pour Aristote le plus haut concept est l'intelligible. L'Unité de Plotin n'est ni une partie, ni le tout : il faut donc qu'elle soit transcendante, et n'ait point de commune mesure avec l'Univers.

2. Toute multiplicité, dit-il, suppose l'Unité : V, 3, 12, 509, B : δεῖ γὰρ δή, πρὸ τοῦ πολλοῦ τὸ ἓν εἶναι· ἀφ' οὗ καὶ τὸ πολὺ· ἐπ' ἀριθμοῦ γὰρ παντὸς τὸ ἓν πρῶτον. Or la pensée implique la distinction et le mouvement, c'est-à-dire une sorte de multiplicité. V, 1, 4, 485, D : οὐ γὰρ ἂν γένοιτό τὸ νοεῖν ἐτερότητος μὴ οὔσης καὶ ταυτότητος δε. Il s'ensuit que la simplicité doit la précéder V, 2, 11 : δεῖ τὸ πάντη ἁπλοῦν καὶ πρῶτον ἁπάντων ἐπέκεινα νοῦ εἶναι. De même l'être suppose la pluralité V, 2, 17, 610, D : ἐπειδὴ τὸ ὂν καὶ ἡ οὐσία οὐ δύναται μὴ πολλὰ εἶναι et comme tel doit être précédé de l'Unité.

sible de rattacher à l'Unité absolue, autrement que par une opération arbitraire, les formes de l'être dont le principe doit naturellement rendre raison. De l'Infini aucune détermination ne peut logiquement sortir. La procession de l'Unité n'est qu'un mot ou n'est qu'un miracle. L'Unité que nous avons cru atteindre par l'analyse se retire en soi-même et se refuse à se manifester : pour redescendre par la voie dialectique de ce sommet imaginaire, il faut supposer dans l'être initial une contradiction qui détruit son unité : il faut lui substituer la dualité que Plotin voulait en vain supprimer, la dyade de l'Un et de l'indéfini.

L'Unité est impuissante à rendre raison de la multiplicité des choses : Plotin en fait l'expérience dès qu'il essaye de passer du premier au second degré de l'être. Il lui faudrait découvrir dans l'Unité la raison du Νοῦς, déduire la pensée du principe supérieur (Τὸ ἐπέκεινα τοῦ νου), mais une pareille déduction est impossible, car elle suppose déjà l'intelligible et la pensée. Au fond si le Νοῦς est, selon la méthode synthétique, l'effet immédiat et la manifestation première de l'Unité, c'est que, selon la méthode analytique, l'Unité était définie comme le terme qui vient après le Νοῦς [1]. Le rapport des deux termes est simplement renversé : après avoir trouvé dans le Νοῦς la raison de l'Unité, il eût fallu trouver dans l'Unité la raison du Νοῦς. S'il a cru résoudre le premier problème, Plotin n'ose affronter le second et s'efforce d'y appliquer

1. Voir Zeller (3e éd.) III, 2, 511.

sa première solution, qui, naturellement, n'y saurait convenir ; ou bien s'il essaye d'établir entre l'Unité comme cause et le Νοῦς comme effet un rapport logique, il lui faut supposer déjà que l'Unité est quelque chose d'intelligible : il est amené inconsciemment à la définir comme l'objet de la connaissance, comme le Νοητον, qui détermine le pur pouvoir de connaître, la virtualité de l'intelligence[1] : de sorte qu'il revient à la théorie d'Aristote, à la synthèse de l'intelligible et du Νοῦς, à l'opposition de l'objet et du sujet de la connaissance.

Le Νοῦς étant ainsi posé plutôt qu'expliqué, il devient aisé à Plotin d'en développer la Nature : il reprend et complète les subtiles analyses de la philosophie antérieure. Mais lorsqu'il veut sortir de la sphère de la pure intelligibilité pour atteindre le sensible, la difficulté apparaît de nouveau : car seul le Νοῦς peut faire la vie de l'Ame, et pourtant il n'a pas besoin de l'Ame et se suffit à soi. Aussi se comporte-t-il à l'égard du troisième principe comme l'Unité se comporte par rapport à lui. L'Ame à son tour se répand sans s'épuiser dans la multiplicité des Ames. L'Unité se divise et se fragmente jusqu'à produire la diversité des choses sensibles ; mais à travers les changements qu'elle s'impose elle reste

1. V, 4, 2 : ἐπεὶ δὲ ἐπέκεινα νοῦ τὸ γεννῶν, νοῦν εἶναι ἀνάγκη [τὸ γεννώμενον]· διατὶ δὲ οὐ νοῦς, οὗ ἐνέργεια ἐστι νόησις ; νόησις δὲ τὸ νοητὸν ὁρῶσα καὶ πρὸς τοῦτο ἐπιστραφεῖσα καὶ ἀπ' ἐκείνου οἷον ἀποτελουμένη καὶ τελειουμένη ἀόριστος μὲν αὐτὴ ὥσπερ ὄψις, ὁριζομένη δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ· διὸ καὶ εἴρηται ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοί· τοῦτο γὰρ ὁ νοῦς· διὸ οὐχ' ἁπλοῦς ἀλλὰ πολλά. Noter aussi les passages (V, 1, 7 et V, 6, 2, 534, B) où le Νοῦς est caractérisé comme une image de l'Unité, comme fait à sa ressemblance.

immuable et retient fixées à soi les œuvres de son involontaire fécondité.

Cette doctrine prétendait expliquer les genres sans altérer la simplicité de l'essence productrice : elle établissait entre la cause première et le monde toute une série d'intermédiaires qui recevaient en l'atténuant le principe divin : enfin les mêmes degrés par qui Dieu descendait au monde marquaient et divisaient le retour du monde vers Dieu : à ces différents étages, il y avait place pour les différentes révélations de la nature divine : la vaste construction néoplatonicienne pouvait abriter les dieux des religions. Aussi voyons-nous les écrits de l'Aréopagite interpréter au bénéfice du christianisme les principes néoplatoniciens.

L'Unité essentielle de Dieu reste le support du système : elle se répand dans le monde et pourtant demeure inaltérable. Mais il convient de distinguer entre les diverses expressions du même principe : dans la Trinité Dieu se manifeste d'une lumière privilégiée. Encore que la doctrine de l'Aréopagite soit confuse sur ce point[1], il semble bien qu'il implante la Trinité au cœur de l'Unité première, avant son développement : sa théorie est voisine de celle de Proclus qui juxtaposait à l'Unité première une multitude d'unités toutes présentes l'une dans l'autre et qui exprimaient chacune un caractère, un attribut de l'Absolu[2]. Mais quelque effort que fasse l'Aréopagite pour élever son prin-

1. Voir en particulier *De div. nom.*, chap.IV, 318, A.

2. *Proclus in Parm.*, VI, 14 f., 17. v. Zeller, III, 2, 194, (3e éd.).

cipe au delà de toute définition, il se voit contraint de le mettre en relation avec ses conséquences. C'est la surabondance, l'excès de substance qui explique sa manifestation[1] : cette plénitude d'être prend le nom de bonté et pose en même temps que la suprême essence la totalité des essences[2] ; de sorte que l'être de l'univers est la divinité même[3]. La divinité est présente en toutes choses, d'abord parce que les choses n'ont pas d'autre substance que la divinité, ensuite parce que la divinité par ses illuminations et par ses providences pénètre jusqu'au fond de leurs manières d'être.

La diffusion de la Bonté crée la diversité et l'Ordre : c'est le degré de condensation, si l'on ose dire, la mesure de cette bonté qui fait en chaque chose son rapport à l'être divin : de sorte que l'univers est disposé selon une hiérarchie. La hiérarchie est l'ordre sacré qui règle les essences d'après leur participation au divin : la science qui les maintient à leur lieu dans le vaste ensemble de l'univers : l'Activité qui les oriente incessamment vers leur origine[4]. La hiérarchie est la mesure

1. *De div. nom.*, IV, 1, 351, B.

2. *De cœlesti hierarchia*, IV, 1, 33, c : ἔστι γὰρ τοῦτο τῆς πάντων αἰτίας καὶ ὑπὲρ πάντα ἀγαθότητος ἴδιον, τὸ πρὸς κοινωνίαν ἑαυτῆς τὰ ὄντα καλεῖν, ὡς ἑκάστη [d'autres manuscrits donnent ἑκάστῳ] τῶν ὄντων ὥρισται πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας. Πάντα μὲν οὖν τὰ ὄντα μετέχει προνοίας, ἐκ τῆς ὑπερουσίου καὶ παναιτίου θεότητος ἐκβλυζομένης.

3. *De cœlesti hierarchia*, IV, 1, 36, D : τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἡ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης.

4. *De cœlesti hierarchia*, III, 1, 28, D : ἔστι μὲν ἱεραρχία, κατ' ἐμὲ, τάξις ἱερὰ, καὶ ἐπιστήμη, καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ θεοειδὲς ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιουμένη, καὶ πρὸς τὰς ἐνδιδομένας αὐτῇ θεόθεν ἐλλάμψεις ἀναλόγως ἐπὶ τὸ θεομίμητον, ἀναγομένη. τὸ δὲ θεοπρεπὲς κάλλος, ὡς

de la participation au divin, et comme toute participation implique une imitation plus ou moins parfaite, elle est l'imitation de Dieu. La hiérarchie céleste comprend le système des êtres dont l'énergie enferme la vie intelligible[1] : les natures angéliques exposent par la contemplation et par l'amour le mystère éternel[2]. La hiérarchie terrestre s'accomplit dans le monde sensible, parmi les formes matérielles : elle est un symbole de l'autre hiérarchie, une représentation moins parfaite, mais exacte encore de la Divinité[3]. Elle comprend les choses sacrées, la communion des fidèles, l'Église, et relie les âmes à leur idéal[4].

La hiérarchie est l'échelle des êtres où le divin monte et descend[5] : les choses sont d'autant plus près de Dieu qu'elles en participent plus[6], et

ἁπλοῦν, ὡς ἀγαθόν, ὡς τελεταρχικόν, ἀμιγὲς μέν ἐστι καθόλου πάσης ἀνομοιότητος, μεταδοτικὸν δὲ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ τοῦ οἰκείου φωτός. cf. id. III, 2, 28, A.

1. *De cœlesti hierarchia*, IV, 2, 37, A.

2. Id., IV, 2, 37, B. Αὗται γοῦν εἰσιν αἱ πρώτως καὶ πολλαχῶς ἐν μετουσίᾳ τοῦ θείου γινόμεναι, καὶ πρώτως καὶ πολλαχῶς ἐκφαντορικαὶ τῆς θεαρχικῆς κρυφιότητος.

3. De ecclesiastica hierarchia, I, 2, 155, A et de cœlesti hierarchia I, 2 et 3, 2, B.

4. De eccl. hier., I, 3, 156, A. Ἁπάσης δὲ τοῦτο κοινὸν ἱεραρχίας τὸ πέρας, ἡ πρὸς θεόν τε καὶ τὰ θεῖα προσεχὴς ἀγάπησις. De cœl. hier., IV, 3, 38, A, τὸ διὰ τῶν πρώτων τὰ δεύτερα πρὸς τὸ θεῖον ἀνάγεσθαι.

5. Nous ne pouvons songer ici à exposer tout le détail du système de la hiérarchie. L'Aréopagite, s'appuyant sur le principe biblique que Dieu ne se révèle point directement, mais par ses théophanies et par ses anges et d'autre part sur le principe philosophique que le Supérieur ramène à soi et à la cause première l'inférieur, développe sa théorie des Anges. Il les distingue en trois triades selon l'excellence de leur contemplation. Le seul intérêt philosophique de cette théorie, c'est le classement des êtres selon leur perfection, l'idée même de hiérarchie.

6. *De div. nom.*, V, 3, 428, B.

comme l'être est le premier don de Dieu, la participation à l'être est de façon absolue, la première participation[1] : puis viennent la vie et la sagesse. L'Ame connaît la vérité par approximation et c'est seulement lorsqu'elle se retire de la multiplicité qu'elle peut rivaliser avec les esprits angéliques[2]. La sagesse de Dieu au contraire connaît les choses par elles-mêmes, dans l'unité de l'Être et dans celle de la production[3]. L'Aréopagite n'a pas essayé de rattacher l'Intelligence au principe premier : il l'a présentée pêle-mêle parmi les attributs de l'être et l'explique, au passage, par la surabondance de l'activité divine. Tout ce que l'homme connaît a en Dieu sa raison d'être et sa force ; les choses vivent en Dieu, et Dieu vit les choses d'une vie divine[4] ; puis il les projette sur le monde comme ses illuminations et ses providences[5] ; cependant il les garde par devers soi, les infléchit vers leur origine, les pénètre de sa grâce. La bonté attire alors même qu'elle semble éloigner[6].

Aussi par l'abstraction l'esprit revient-il à sa source : la connaissance hyperrationnelle, l'intui-

1. Id. V,5, 429, A.

2. Id., VII, 459, C.

3. Id., 460, A : Ὥστε ὁ θεῖος νοῦς πάντα συνέχει τῇ πάντων ἐξῃρημένῃ γνώσει, κατὰ τὴν ταύτων αἰτίαν ἐν ἑαυτῷ τὴν πάντων εἴδησιν προειληφώς. f. id., 460, B.

4. Id., V, 10, 433, B : καὶ ἐπὶ πάντα προϊὼν, καὶ μένων ἐφ' ἑαυτοῦ, καὶ ἐστὼς, καὶ κινούμενος, καὶ οὔτε ἑστὼς οὔτε κινούμενος, οὔτε ἀρχὴν ἔχων, ἢ μέσον, ἢ τελευτήν.

5. Id., IV, 13, 361, B ; IV, 15, 362, B.

6. Id. IV, 4,354, A : Καὶ ὥσπερ παντα προς ἑαυτὴν ἡ ἀγαθότης ἐπιστρέφει, καὶ ἀρχισυναγωγός ἐστι τῶν ἐσκεδασμένων, ὡς ἐναρχικὴ, καὶ ἑνοποιὸς θεότης, καὶ πάντα αὐτῆς ὡς ἀρχῆς, ὡς συνοχῆς, ὡς τέλους ἐφίεται.

tion, l'extase jouent chez l'Aréopagite, le même rôle que chez Plotin. L'Ame pénètre dans l'obscurité de la Nature divine[1] : elle y jouit confusément de la connaissance du principe qui ne se connaît pas lui-même.

Maître Eckart aussi bien que l'Aréopagite proclame la transcendance de la divinité. Nous avons dit dans quel mystère il la relègue et quelle obscurité il laisse flotter autour d'elle : pourtant sa manifestation n'est pas comme dans les théories néoplatoniciennes un simple accident : d'autre part, l'intelligibilité n'est point contenue en son essence à la manière d'un attribut. D'un mot, elle n'est pas présente en la nature ou en la puissance de la substance première non plus qu'elle ne s'y ajoute d'une manière inexplicable. Elle est une forme que l'Être doit nécessairement revêtir, un degré qu'il ne saurait manquer d'atteindre. L'Être n'est pas par nature intelligible : mais par cela même qu'il est, il devient intelligible. Nous pourrions dire que l'intelligibilité résulte de sa position. L'Être, avons-nous dit, ne sort pas de soi-même pour engendrer hors de soi[2]. La nécessité qui le maintient, la contraction par laquelle il se rassemble, sa propre intériorité font justement qu'il s'extériorise : en se posant, il se pose par devers soi, c'est-à-dire que dans une certaine mesure il s'oppose à soi-même.

1. *De Myst. Theol.*, II, 3541, A : καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν. id., I, 1, 539, A : τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὴν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθείς, ἀναχθήσῃ.

2. Voir chap. VII.

L'Unité n'est pas sans quelque dualité, car elle n'est pas à moins qu'elle ne s'ajoute à soi. La divinité tire de ses ténèbres quelque image d'elle-même, parce qu'elle ne peut être en soi qu'à condition d'être pour soi, c'est-à-dire de s'apparaître.

L'Image, c'est-à-dire la forme intelligible suit nécessairement la Divinité. La Divinité devient Dieu par l'analyse de soi, c'est-à-dire par la constitution systématique et progressive des formes qu'elle implique. A la procession incompréhensible succède l'idée claire d'un développement logique : aucun moment de l'être n'est définitif ni ne peut se fixer : toute forme implique et appelle un complément que seule la forme suivante lui peut donner ; les apparitions de la divinité se succèdent dans l'ordre que la nécessité divine s'impose à soi-même : les formes de l'être sont les moments du procès par qui le fond obscur de l'être se fait Dieu.

Par là une nouvelle voie s'ouvrait à la spéculation. L'analyse de l'être, l'analyse de la pensée aboutissent l'une et l'autre à l'indéterminé ; au terme de l'analyse, le sujet comme l'objet se volatilise et disparaît. Mais l'indéterminé se refuse à toutes les déterminations : comment rattacher à ce Néant fugitif les attributs et les modes qui le supposent. De l'Indéterminé on ne peut rien déduire ; encore qu'on lui concède le singulier privilège de se prêter à toutes les manières d'être, on ne peut le contraindre à s'y manifester. Aussi faut-il recourir à un artifice : l'Être est, et est la condition des êtres ; il faut donc, fût-ce par un miracle, que les

êtres, qui sont en effet et dont on constate l'existence, en soient sortis : il faut donc que les êtres se déduisent de l'être : formule illogique à coup sûr puisqu'elle confond le fait et le droit, la réalité et la pensée ; méthode inexacte, puisqu'elle substitue à la déduction une sorte d'induction à rebours, un raisonnement bâtard qui l'imite gauchement. Au contraire si l'on suppose que l'Indéterminé ne peut être sans quelque détermination, c'est-à-dire au fond sans la totalité des déterminations, si l'on admet que l'Être, par la même qu'il est devient quelque chose et par la suite la série des choses, on se donne une méthode capable de suivre et de constituer progressivement les articulations du devenir. Il y a là comme un pressentiment de la méthode dialectique que Hegel devait porter à son achèvement ; maître Eckart a senti que la déduction ne peut rien tirer de l'Être absolu, c'est-à-dire de l'Être indéterminé et qu'il faut recourir à d'autres moyens pour déterminer son mouvement.

Le pur indéterminé, la nature divine se réalise immédiatement en l'image, en l'apparence de soi. L'image est l'intuition qui enferme tout ce qui flotte épars au delà de toute forme ; mais, d'autre part son indistinction l'empêche de se suffire à elle-même ; elle ne peut jouir de sa suffisance en un repos bienheureux ; ce qu'elle porte s'agite en elle et aspire confusément à s'ordonner. La genèse divine, c'est-à-dire la distinction et le rapport du sujet et de l'objet fixe les deux limites entre lesquelles se meut cette indétermination. L'Entende-

ment se constitue et avec soi la multitude des idées. Le Père, en créant son fils, crée la multiplicité des choses et cette multiplicité lui permet de se connaître soi-même. En se réalisant la divinité réalise toujours plus avant ses puissances : inversement le progrès de sa réalisation fait sa réalité.

Ainsi au concept confus de hiérarchie se substitue l'idée plus précise du procès de la vie divine. L'Aréopagite posait la substance absolue à l'écart de l'univers et expliquait sa présence dans l'univers par les termes inexpliqués de Providence et d'illumination. Eckart pose la substance absolue au-dessus de l'univers, mais l'univers est un moment nécessaire de sa réalisation : il n'y a point d'abîme entre le Néant et l'Être, la Divinité et Dieu : la logique relie entre elles les différentes formes du même être et circule comme une âme à travers toute la vie. C'est la divinité sans doute qui pourvoit et qui illumine, mais en se pourvoyant et en s'illuminant. Sa pureté n'est pas altérée, car les formes qu'elle vêt ne lui sont pas étrangères ; elle ne disparaît pas dans ses créations, car ses créations disparaîtraient avec elle ; elle reste immobile à chaque degré où elle parvient et assure à jamais la solidité de chacune de ses déterminations. C'est la véritable hiérarchie, intelligible, expliquée et appliquée, que ce progrès logique, par qui l'Être sort de son indétermination primitive, pour parcourir, selon un ordre rigoureux, la totalité de ses manières d'être.

L'intuition première, l'image, prend sa réalité de l'Entendement ; à son tour l'Entendement n'a

de réalité que par le système d'idées qu'il supporte, par la relation des essences qu'il enferme. Le monde idéal est la vie de l'Esprit divin : la pensée ne se contemple elle-même, qu'à condition de contempler les choses : l'Univers et la Pensée sont aussi étroitement unis que le sujet l'est à l'objet ; la pensée discursive est le complément de la pensée intuitive ; l'intuition est le commencement de la connaissance, c'est-à-dire qu'elle est une connaissance qui implique sa propre analyse et ne se suffit pas à soi-même ; sans doute elle enferme la masse des intelligibles, mais sous une forme encore inintelligible : la pensée s'organise en elle et l'organise.

La pensée est Dieu même, l'achèvement de la divinité ; en un sens, elle est la fleur de la vie divine, car elle enferme la loi et l'harmonie, en l'autre sa perfection reste au-dessous de l'infinité de la pure nature. Le développement de l'infini à l'achevé est un progrès à la fois et une déchéance. Maître Eckart a gardé du Néoplatonisme l'idée que les formes de l'être sont inférieures à l'être, que l'existence et les catégories qui la gouvernent sont le pâle reflet d'une réalité supérieure : pourtant sa méthode l'oblige à reconnaître la valeur de la pensée et de ses objets, puisqu'ils sont les manifestations nécessaires de cette substance précieuse entre toutes. La dialectique de maître Eckart présente ce caractère étrange que l'existence s'y constitue par le développement de l'essence, conçue comme supérieure à chacune de ses modifications, non moins qu'à leur totalité. Ce développement est

considéré comme nécessaire, et ainsi l'inférieur en un sens est la condition du supérieur : et pourtant il est tout entier contenu en lui. L'Être est à la fois absolu et relatif : ses manifestations sont nécessaires à sa réalité, sans faire autre chose pourtant que réaliser cette unité, c'est-à-dire sans y ajouter leur propre réalité. Cela tient à ce que, pour lui, l'Être n'est pas un moment abstrait, mais bien la réalité qui contient tous les moments et toutes les abstractions ; il a, pourrait-on dire, caractère d'essentialité. La dialectique de maître Eckart est nettement métaphysique ; elle opère au sein de l'Absolu.

Mais, la pensée constituée, la multiplicité des idées posée et définie, il devient malaisé d'expliquer la multiplicité des créatures, la multitude des âmes. La divinité, telle qu'Eckart la présente, peut bien aboutir à Dieu et au monde idéal : on comprend moins qu'elle se prolonge jusqu'à l'Univers réel : elle trouve en la pensée divine l'Absolu de la connaissance, l'expression intelligible du caractère absolu de l'Être pur : par quelle nécessité descend-elle de cette perfection à une bonté moindre, de l'idéal au sensible ?

Ce problème, que le Néoplatonisme avait cru résoudre en supposant après le Νους une troisième manifestation de l'Unité divine, l'Ame, Eckart, il en faut bien convenir, ne l'aborde pas de front ; il en traite surtout le côté négatif ; c'est-à-dire qu'il montre à tout propos que les choses hors de Dieu n'ont pas d'existence propre et ne sont qu'un pur néant ; mais, quoi qu'il fasse, elles sont en quelque

manière hors de Dieu : la sensation existe à côté et en dehors de l'idée : l'Ame fait la vie des sens aussi bien qu'elle participe à la vie de l'esprit : la réalité sensible se rattache à l'intelligible, c'est un fait, mais par quels liens ?

La réalité sensible est un moment du procès de la vie divine ; le Monde est éternel, c'est-à-dire qu'il est coéternel à l'essence de Dieu ; et comme cette essence est simple, encore qu'elle admette une multiplicité, il faut bien qu'il soit compris dans la multiplicité de cette essence. D'autre part l'Ame est dans son fond incréée et identique avec la pensée et la substance divine ; si elle enferme la raison du sensible, c'est que cette raison est comprise à la fois dans la pensée et dans la substance. Le monde réel est le terme du développement de la puissance infinie ; mais cette puissance s'amoindrit à mesure qu'elle se développe, et le terme de son développement est le terme de sa puissance. Il suit que le côté positif, le côté réel du monde sensible est celui qui est tourné vers l'Être et vers Dieu ; la réalité de l'Univers est sa moralité.

L'Être d'une chose est la raison d'être de cette chose ; ce qui fait la vie de l'inférieur, c'est son orientation vers le supérieur, l'Acte par lequel il se dirige et se maintient vers lui. La chose est plus en l'idée qu'en elle-même ; l'Ame est plus dans l'idée qu'elle contemple que dans le corps qu'elle anime. La vraie vie consiste à nier la vie d'apparence ; puisque l'Être conserve à tout moment une valeur absolue, puisqu'il se développe sans s'amoin-

drir, et que son développement le transforme sans lui rien ajouter qu'une apparence, la vraie sagesse consiste à remonter le cours de ce développement, jusqu'à son immuable origine. Nous avons exposé ailleurs les degrés de ce retour. La méthode spéculative d'Eckart l'implique et le rend nécessaire : car du moment que l'Être demeure en soi alors même qu'il se manifeste, il est clair que son Instân, son existence en soi est plus élevée que sa manifestation. C'est la contradiction qu'il y a dans la logique d'Eckart et qui fait le fond de son système : d'une part l'être se réalise nécessairement, c'est-à-dire qu'il n'est que le terme premier d'une série de manières d'être ; d'autre part, l'Être est au-dessus de ses manifestations, c'est-à-dire qu'il n'est ni le terme premier, ni la totalité de ses manières d'être. La seconde thèse vient du Néoplatonisme : la première est l'apport personnel d'Eckart et lui permet de constituer sa théorie de l'Être et de Dieu.

Il avait profondément compris qu'on ne peut isoler l'Indétermination à laquelle aboutit l'analyse métaphysique, des déterminations qui conduisent à elle. Si la pensée entreprend de se saisir au delà de l'opposition du sujet et de l'objet, encore faut-il que l'Unité à laquelle elle veut se réduire enferme en puissance la dualité de cette opposition ; mais cette Unité en elle-même n'a plus rien d'intelligible, puisque l'intelligibilité ne commence qu'avec l'opposition au-dessus de laquelle on s'élève : nous ne pouvons l'approcher et nous en tracer quelque image qu'en nous représentant confusément notre

Activité détournée de sa fin, s'agitant en soi-même : il est clair que c'est là une conception schématique et que l'Indétermination n'est rien sinon un commencement. Elle n'existe qu'à condition de s'exprimer en quelque manière, c'est-à-dire de se nier comme négation de la détermination en général. L'Absolu et le relatif, l'Être et le phénomène, la réalité et l'apparence ne sont pas deux ordres distincts. La prétendue Activité infinie que l'on pose en principe n'est pas une substance, mais bien le premier des phénomènes.

Sur ce point, maître Eckart a ouvert la voie qu'a suivie la philosophie allemande ; son idée est originale et féconde : les modernes ont renoncé à l'Être et n'ont gardé que l'Esprit, c'est-à-dire la synthèse de toutes les opérations et de tous les faits qui constituent l'être. La correction qu'Eckart imposait à l'hypothèse néoplatonicienne est devenue définitive.

En revanche la hiérarchie qu'Eckart prétendait établir au sein des manifestations de la Divinité a fléchi et s'est écroulée. L'idée de mettre Dieu au commencement du monde, de le poser en principe et de rattacher à lui la diversité de l'Univers tend à disparaître. L'hypothèse qui prétend expliquer l'inférieur par une réalité supérieure existant en acte, semble fortement ébranlée. Si l'on admet à la base une Substance, une Activité pure, une pure Pensée (le nom importe assez peu) on ne comprend guère qu'elle se réalise d'un coup en la détermination absolue et parfaite, et que de cette détermination parfaite descendent ensuite les rai-

sons des réalités inférieures : cette double opération est malaisée à expliquer : car si l'Indéterminé pur n'est et ne peut être à moins de se réaliser en quelque manière, il ne s'ensuit pas qu'il se doive réaliser à la perfection ; et s'il se réalise à la perfection, le terme de son action est atteint du coup et il n'existe que le parfait. Cette supposition a contre elle la raison et l'expérience ; il semble que la réalité se constitue progressivement, que les choses se succèdent, que le développement soit une vérité et non un mot, que le progrès prenne son vrai sens : car dans une philosophie qui explique par la perfection, il n'y a pas de progrès réel.

Mais nous n'avons pas à étudier ici la transformation des principes philosophiques : qu'il nous suffise d'avoir montré d'un mot la difficulté capitale à laquelle s'exposent ces hautes et séduisantes théories de l'Être en soi, ou de l'Esprit absolu. Tout semble prouver que s'il y a quelque chose de commun dans tous les êtres ou dans tous les esprits — selon le point de vue — et comme un être dans l'être, et comme un esprit dans l'esprit, il est cependant impossible d'expliquer les réalités particulières par le principe commun dépouillé de toute réalité particulière.

La philosophie d'Eckart n'a pas été sans effet : elle a pris du Néoplatonisme certaines conceptions et une certaine méthode : elle les a élaborées, transformées, transmises ; mais son action, avant de s'exercer à distance, s'est fait sentir du vivant du maître. Il s'est formé autour de lui toute une école :

et des noms comme celui de Tauler et de Suso, qui furent ses disciples prouvent la vigueur et l'influence de son enseignement : nous avons vu cette influence rayonner parmi la confusion dogmatique du temps ; elle apparaît bien mieux encore dans ses effets immédiats.

CHAPITRE XII

MAITRE ECKART ET LES PRINCIPES DE LA SCOLASTIQUE

Nous avons dit, au début de ce travail, que maître Eckart, quelle que soit la part qu'il convienne de faire à son originalité et à son génie, tient à son temps et doit un peu de sa valeur à la philosophie scolastique : nous croyons avoir mis ses idées suffisamment en relief pour qu'elles ne souffrent pas d'un rapprochement avec les grands systèmes dogmatiques qui prirent naissance vers le même temps ; le moment est venu d'exposer sommairement le rapport d'Eckart à Albert le Grand et à Thomas d'Aquin.

Il ne saurait être question de comparer, dans toutes ses parties, le système d'Eckart avec ceux de ces illustres théologiens : une telle entreprise serait téméraire et fastidieuse : nous ne possédons que quelques fragments de l'Opus tripartitum d'Eckart ; s'ils suffisent à nous faire connaître ses principes, ils ne nous disent pas quelles solutions il apportait à tous les problèmes : la Somme de saint Thomas, au contraire, a la prétention de résoudre tous les problèmes, au moins tous ceux que la raison a le droit de poser. D'autre part, c'est la com-

paraison des principes et non du détail qui permet de juger du rapport de deux œuvres : le détail n'a de sens que par les principes qui le dirigent ; telle formule qui semble commune à deux philosophes, telle solution qui semble identique, peut avoir en réalité un sens distinct et une portée différente. Ce sont les idées essentielles, les caractères dominants, qui donnent à un système sa personnalité et sa valeur. Enfin, l'exposition de Tauler et de Suso nous fournira plus tard une occasion meilleure de montrer comment la doctrine de saint Thomas, devenue officielle, a réagi sur le Mysticisme et s'est combinée avec lui.

La Scolastique du XIII^e^ et du XIV^e^ siècle est la Science appliquée à la Religion et réglée par la Religion. Elle est une exposition complète et systématique de la foi : or, la foi enferme le rapport de Dieu au Monde, et par suite l'explication du Monde, selon son être et selon son existence. Le système d'Albert le Grand, et plus encore celui de saint Thomas prétendent à l'unité et à l'universalité : expliquer toutes choses par un principe unique, Dieu, qui crée toutes choses et qui domine toutes choses, telle paraît avoir été leur ambition. Sans doute, avant eux, d'autres penseurs s'étaient proposé de fixer le rapport de la création au créateur, de Dieu au monde : mais ils n'étaient point parvenus à saisir et à exposer la multiplicité des rapports qui fait le fond de ce rapport unique. La philosophie de saint Thomas est une Somme ; elle part d'un principe : Dieu, et elle explique la totalité de ses conséquences, l'Univers, le monde

physique aussi bien que le monde moral, la constitution des sociétés et des États, aussi bien que la disposition de l'âme humaine : elle attribue à tous les éléments de l'univers leur signification et leur valeur : peu de philosophies ont eu autant que celle-là la forme d'un système.

L'Aristotélisme découvert à nouveau et renouvelé lui donnait une base solide : le Commentaire d'Aristote était devenu, grâce aux Arabes et aux Juifs, la matière de la philosophie : la philosophie d'Aristote était devenue la philosophie en général. Mais cette philosophie, sur quelques points essentiels, n'était pas d'accord avec la religion chrétienne : pour s'en servir chrétiennement, il fallait la rectifier : et puisque la philosophie semble n'être pas toujours d'accord avec la religion, il convenait de les définir l'une et l'autre et de fixer leurs limites.

La raison naturelle, la connaissance humaine ne peut atteindre ce qu'il y a de vraiment chrétien dans la religion chrétienne. L'homme comprend en Dieu l'unité d'essence, mais est incapable de comprendre la Trinité[1] : ainsi en est-il des dogmes essentiels, de la Création, du péché originel, de l'incarnation du Verbe, des sacrements, de la résurrection, de la félicité ou de la damnation éter-

1. « Impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem divinarum personarum pervenire ; per rationem naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non ea quae pertinent ad distinctionem personarum ; qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei derogat. *Summa th.*, I, qu. 32, art. 6, cf. *Summa*, qu. 1. — Voir plus haut, *Introduction*.

nelle. Ce qui fait le fond du christianisme est en dehors de la raison. En faut-il conclure que le Christianisme est contraire à la raison? S'il en était ainsi, nul accord ne serait possible entre la religion et la philosophie : mais la révélation ne contredit pas la raison : au contraire, elle la complète et l'illumine : la révélation est au-dessus de la raison, elle ne lui est pas contraire ; cela est si vrai qu'elle l'inspire en se servant d'elle pour résoudre et lever les objections que l'hérétique oppose à la foi, pour trouver des images et des exemples qui facilitent l'accès du dogme et conduisent les âmes jusqu'au seuil de la vérité ; mais si loin qu'elle aille en ce sens, la raison ne peut atteindre la profondeur de la divinité. L'autorité de la raison est donc faible, l'autorité de la révélation très efficace. L'Écriture et les articles de foi précèdent ainsi la philosophie : d'autre part, d'autres vérités que Thomas appelle les préambules de la foi, *præambula fidei*, sont à vrai dire accessibles à la raison ; mais elles reposent aussi sur la révélation : sur ce point encore, la foi précède la raison *(Naturalis ratio subservit fidei)*. La grâce seule permet d'atteindre toute la vérité[1].

Il n'y a donc point conflit entre la révélation et la raison, puisque la révélation ne retranche rien de la raison, mais au contraire lui ajoute : la révé-

1. « Sic igitur dicendum est, quod ad cognitionem cujuscumque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus a deo moveatur ad suum actum, non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus nova illustratione superaddita naturali illustrationi, sed in quibusdam quae excedunt naturalem cognitionem. » *Summa*, q. 105.

lation ne nie rien de ce que la raison proclame, mais elle la complète et l'enrichit. La révélation nous fait connaître Dieu, et les grandes lois que Dieu a imposées à l'univers : la raison peut se mouvoir librement entre ces lignes, au-dessous de ce sommet ; si elle ne peut atteindre le Dieu réel, le Dieu de l'Écriture et de l'Évangile, et les desseins secrets de ce Dieu suprême, il lui reste le monde tel qu'il lui a plu de le constituer. La philosophie s'accorde avec la religion, à condition qu'elle ne s'élève point au-dessus de la création et qu'elle ne prétende point atteindre Dieu lui-même, dans son essence divine ; la religion s'accorde avec la philosophie, car elle laisse la raison libre d'agir au sein de la création.

En effet, la raison se meut dans le créé et ne peut atteindre Dieu en soi-même, mais seulement comme principe de la création et de l'être : or, la philosophie d'Aristote, qui est la raison même, aboutit à un Dieu unique, comme être et comme personne : cette conclusion n'est point fausse ; elle est incomplètement vraie (Nous pouvons observer ici un excellent exemple de la subordination thomiste de la philosophie naturelle à la révélation). La religion, en la complétant, la rectifie : la force créatrice de Dieu est commune à la Trinité tout entière ; elle relève par conséquent de l'Unité d'être de Dieu et non pas de la distinction des personnes. La révélation à l'Unité de la raison, ajoute la Trinité ; elle illumine la raison et l'élève au-dessus de sa propre puissance : Dieu avec le divin est son domaine ; à la raison reste l'humanité et le monde.

Mais un tel accord est-il possible en réalité ? Peut-il y avoir harmonie entre l'autorité et la raison, entre une vérité qui vient d'en haut et qui s'impose sans se justifier, et la vérité intérieure à laquelle on ne peut refuser son adhésion. Saint Thomas affirme que la révélation ne gêne pas la raison : elle la laisse intacte, et les dogmes qu'elle lui superpose ne la contrarient point, parce qu'ils s'ajoutent à ses principes, sans se mêler à eux ; mais peut-on rien ajouter à la raison, sans la mettre en contradiction avec elle-même, sans détruire son autorité. A voir les choses de plus près, ce qu'on lui ajoute, c'est sa négation : on prétend lui réserver l'explication du monde, à condition d'y superposer, par une autorité nouvelle, l'ordre du divin ; mais qu'est-ce que le divin, ainsi entendu, sinon ce qui agit sur le monde ? Dans l'immobilité apparente de Dieu sont comprises les grandes lois qui règlent le monde, autrement peut-être que ne voudrait la raison : la Providence, la Grâce, le Miracle. L'ordre rationnel des choses, à chaque moment, subit le Divin : autant dire qu'à chaque moment il devient irrationnel : l'explication naturelle n'est jamais suffisante, ni définitive : elle n'est jamais la vérité, puisqu'elle n'est jamais tout à fait vraie.

Si encore la théologie scolastique expliquait naturellement la Nature, et qu'elle lui opposât ensuite la Grâce comme un Ordre distinct ! Sans doute, la Grâce serait la réalité, et la Nature l'apparence ; mais cette apparence serait au moins cohérente et la science de cette apparence serait une et systé-

matique. On expliquerait par une harmonie préétablie l'accord des deux ordres, et le problème se trouverait ainsi reculé au delà de la nature à la fois et de la grâce. Sans doute, il ne serait pas résolu, car il faudrait expliquer comment ces deux ordres distincts peuvent former une unité et un système, comment ils peuvent figurer dans la même intelligence et dans le même être : mais du moins la philosophie naturelle serait constituée de toutes pièces, naturellement, au moment où le problème de sa valeur se poserait. Au contraire, le Thomisme mêle la grâce et la nature. La révélation pénètre la raison et la détruit dans son germe. La pensée n'est rien si elle n'est pas la seule raison des choses, si ses lois ne sont pas les lois de l'Être ; l'accord que l'on prétend établir entre la vérité de la pensée et une vérité extérieure à la pensée est arbitraire et inconcevable ; il ne va qu'à détruire la pensée, sans réussir à établir en dehors d'elle une réalité.

Quelle est, en effet, selon saint Thomas, la garantie de la Révélation ? L'autorité extérieure de l'Écriture, des prophéties et des miracles, et d'autre part l'autorité intime de la conscience *(interior instinctus Dei invitantis)*. Ainsi, l'autorité de la Révélation n'est admissible que si elle a sa base en la nature de l'âme, en la conscience : mais la conscience ne suffit pas à établir la Révélation : sinon la Révélation deviendrait, comme nous dirions de nos jours, un phénomène subjectif : saint Thomas veut que la Conscience, en qui se fait la Révélation, soit dirigée vers la vérité par la grâce d'un

être transcendant, par la volonté de Dieu ; de sorte que l'Ame ne donne d'elle-même qu'un obscur mouvement, et que la vérité, toute constituée, lui vient du dehors : mais comment cette vérité peut-elle pénétrer dans l'âme? Comment l'âme peut-elle adhérer à ce qui n'est pas en elle et par elle? Cette impossibilité n'a point échappé à maître Eckart. Nous avons montré ce qu'il pense de l'autorité extérieure et de la Révélation ; rien ne se révèle à l'âme qui ne soit compris dans l'âme, et si Dieu se révèle à l'âme, c'est qu'il est l'âme même, c'est qu'il se crée et s'engendre en elle.

Il suit que pour Eckart la théorie de l'Être se confond avec l'analyse de la Conscience ; mais l'édifice religieux que la scolastique superposait à la philosophie naturelle s'écroule aussitôt : car en l'âme il n'y a qu'une vérité, celle que l'âme constate ou produit ; les articles de foi, les dogmes, le Christianisme en un mot n'a de réalité que s'il se présente au cours de ce développement pur de l'âme ; et comme les dogmes sont irréductibles à la pure raison, ils ne sont point vrais selon leur contenu, mais selon leur apparence, ce sont des symboles et non point des vérités ; ce qui est vrai en eux, c'est l'explication rationnelle qu'on en peut donner. La spéculation philosophique se substitue à la religion, la pensée à l'autorité, la Raison à la Révélation. La pensée saisit tout l'Être : l'intuition le prend à sa naissance, en son originelle fécondité ; la réflexion distingue ses périodes et ses contours ; il n'y a point contradiction entre l'intuition qui présente et la réflexion qui analyse, mais seule-

ment la différence qui demeure entre l'obscur et le clair, entre l'amorphe et le distinct.

L'Ame, selon saint Thomas et selon Albert le Grand, est incapable de comprendre naturellement la nature de Dieu, la Trinité, parce qu'elle ne peut connaître que ce dont elle a en soi les principes[1]. Or elle ne trouve en elle-même que la simplicité de son être et conçoit Dieu comme Unité : sans doute les choses naturelles et l'âme même offrent parfois une image de la Trinité : mais cette ombre inconsistante ne permettrait pas à l'âme, sans la grâce, d'atteindre la Trinité. Si au contraire la Trinité est intelligible, selon Eckart, c'est qu'elle est en Dieu la même opération par laquelle l'Ame se constitue comme âme et comme pensée ; elle est en quelque sorte la triade de la réflexion, la multiplication de la Conscience ; l'Ame y atteint naturellement, car c'est elle-même qui en fournit le type et la raison.

L'origine, le principe de l'Ame est, pour Eckart, identique à la divinité. L'Ame commence avec la Divinité, c'est-à-dire avec l'Indétermination supérieure aux formes, avec l'obscure et féconde aspiration qui fait la vie de l'Être : l'Être et Dieu qui est le nom de l'Être ne sont point sans ce néant initial, sans ce chaos qui enferme toutes les manières d'être : Dieu est le terme de la Divinité qui de sa nature indéfinie tire les matériaux de son existence et de l'existence en général. Le Dieu Acte

1. Alb. Magn., *Summa theol.*, op., t. XVII, p. 32 : « Anima enim humana nullius rei accepit scientiam nisi illius, cujus principia habet apud se ipsam. »

pur de la Scolastique, l'essence immuable et parfaite n'est pas au principe, mais à la fin de l'Être. Nous avons assez souvent marqué cette différence capitale, pour n'avoir pas besoin d'y revenir.

Le Néant va à l'Être, l'Infini à l'achevé. Au cours de son développement la divinité se constitue comme Dieu et comme Univers. Le problème de l'Univers, chez Eckart, est posé philosophiquement. Comment les Êtres sortent-ils de l'Être? au lieu que chez les Scolastiques il est résolu par la Création, réponse de fait qui repose sur le mystère et la révélation. L'existence du monde, dans le système de saint Thomas, ne découle pas nécessairement de l'existence de Dieu : saint Thomas prétend distinguer l'univers de l'essence divine : aussi convient-il que l'univers ne soit pas une simple suite de cette essence, et que l'être de Dieu ne soit pas l'être du monde. De plus il affirme que le monde a commencé dans le temps, sans que la raison du reste le puisse établir : l'éternité du monde qu'Aristote voulait prouver est rejetée résolument et la thèse contraire, que la raison ne peut justifier, supposée comme un article de foi. Du reste cette doctrine montre quelque embarras ; il y a chez Thomas un reste de cette idée que la création est l'actualisation des idées divines et que tout ce qui est est par participation à l'être : le concept de la Création en est gravement altéré[1].

Eckart établit victorieusement contre la Scolastique que si la création consiste à conférer l'Être

1. V. Harnack, Dg. III, 448.

seul l'Être en se conférant peut créer : aussi n'est-elle que l'expansion de l'Être : Dieu, c'est-à-dire l'Être crée dans l'Être et dans le principe : il s'ensuit qu'il crée en même temps qu'il est, qu'il pose par le même acte son existence et celle des choses. L'Univers est un moment de la réalisation de l'Être, un stade de la procession divine. Les Contemporains d'Eckart ne s'y sont point trompés : la bulle qui le condamne lui reproche expressément d'avoir affirmé l'éternité du monde : cette doctrine est liée chez lui à celle de l'unité de l'Être et la conséquence d'un panthéisme rigoureux.

Saint Thomas, au contraire, prétend distinguer l'être des choses et l'être de Dieu : les Ames sont des formes séparées, c'est-à-dire sans matière et pourtant distinctes les unes des autres et de Dieu : il combat l'identification des âmes, telle que l'avaient exposée certains commentateurs d'Aristote, la théorie du Νοῦς universel, de l'unité de pensée. Sans nier qu'il y ait dans l'âme et dans les choses autre chose que le pur Intelligible, Eckart réduit toute réalité à la réalité divine : des textes nombreux l'établissent : dans l'Univers il n'y a rien que Dieu. Au principe, avant même d'être en Dieu, les choses sont — confuses et indistinctes — sous forme d'unité absolue dans la pure divinité : quand la divinité se fait Dieu et l'unité intelligence, les choses apparaissent sous forme d'idées distinctes : la vie sensible n'anéantit point ce caractère ; la réalité du monde ne consiste pas dans sa distinction d'avec Dieu, mais bien dans la toute présence de Dieu. L'Ame est le lieu intelligible

des choses et les oriente vers leur origine : c'est par elle que s'accomplit le retour, c'est elle qui donne à l'Univers son sens et sa direction. L'union de Dieu et de l'âme, l'aperception du divin en l'âme, la conscience qu'elle a d'être le développement de Dieu, la Genèse divine, pour parler comme Eckart, est la vraie vie des choses.

Cette Genèse, cette naissance est le problème capital de la philosophie eckartienne, le commencement et la fin de son système. Comment l'Ame peut-elle devenir le Fils céleste, l'élu bienheureux en qui sont toutes les complaisances ? Ce mystère ne peut s'accomplir que si le Père céleste lui-même s'engendre dans l'âme et y apparaît son propre fils. La Genèse s'accomplit dans l'âme, parce que l'âme est la Genèse ; elle est le mouvement de la vie divine, le lieu où le procès divin s'accomplit.

Il n'y a point d'êtres, mais un être, et la moralité est la mesure de l'Être. Dieu est intimement uni à ses manières d'être ; il en fait la profondeur et la solidité. L'acte par lequel il s'aperçoit en ses manières d'être est le même par qui elles s'aperçoivent en lui : Dieu est clair à l'âme, autant que l'âme est claire à Dieu. Que servent alors les sacrements et l'Église ? Dans la doctrine thomiste, les sacrements produisent la grâce (efficiunt quod figurant) : le sacrement est nécessaire au salut, c'est un signe sacré et qui sanctifie ; la raison de sa sainteté est la souffrance du Christ, dont il enferme le mérite ; il applique à l'humanité la passion du Christ. Eckart sans doute demeure respectueux du sacrement ; mais son atti-

tude envers lui est la même qu'envers le dogme et le mystère. Ce n'est pas le sacrement, c'est l'Ame qui sanctifie ; le sacrement n'est qu'un signe extérieur : qui ne va point au delà de ce signe ne trouve pas la grâce : c'est en Christ qu'est la grâce, non pas dans le Christ historique, dans le Jésus de Galilée, mais dans l'Humanité toute entière, qui, par son idée, figure le Verbe et le Fils divin.

C'est donc l'œuvre personnelle, l'action intime qui assure à chaque homme la vie éternelle, c'est-à-dire la conscience de l'éternité au fond de l'âme. Alors que le système de saint Thomas est construit sur l'Église et pour l'Église, qu'il part d'une théorie de la foi qui suppose l'autorité de l'Église et qu'il aboutit à une théorie de l'état ecclésiastique, de la société théocratique, qui consacre cette autorité, la philosophie d'Eckart s'arrête à la liberté de la conscience, à la personnalité, aux œuvres indépendantes du Génie moral. C'est que chaque âme est au fond la vie universelle et que la conscience de l'éternité se confond avec l'éternité.

Nous avons dit que la Scolastique était la science appliquée par la religion à la religion. Sa supposition première est la religion : c'est elle qui fournit les lignes et la matière du système. Cette religion, qui se donne pour une révélation directe, pour l'œuvre immédiate de la grâce divine, est au fond le fruit de systèmes antérieurs, le terme d'une longue élaboration théologique dont l'influence reparaît dans les écrits de l'école : saint Augustin

en particulier avec sa doctrine de Dieu, de la prédestination, de la faute et de la grâce, domine la théologie de saint Thomas. Mais ces conclusions péniblement acquises, à travers les siècles, par l'effort des conciles et des Pères, de l'imagination théologique et de la politique, on veut les faire passer pour un don de Dieu : comme telles elles dominent l'édifice humain de la connaissance, l'Aristotélisme officiel qui est donné pour l'œuvre parfaite de la raison naturelle. L'accord de la raison et de la foi est posé en principe : le système se poursuit selon cette double influence : il aboutit à une justification des prétentions ecclésiastiques, à une théorie de l'état : il revient à l'autorité de l'Église d'où il était parti.

Au contraire la Mystique Eckartienne n'a point d'autre supposition que la conscience humaine et l'analyse de la vie ; elle exclut le dogme et le mystère et s'inspire plutôt du Néoplatonisme que de l'Aristotélisme officiel : elle demeure du reste libre de toute servitude, de tout attachement trop étroit à la lettre des systèmes ; elle consiste en un approfondissement de l'âme, en une recherche désintéressée du divin, en le développement dialectique de l'Être primordial, en le progrès de l'Infini au déterminé.

APPENDICE

Nous devons à la profonde érudition et à la sagacité du Révérend Père Denifle la connaissance d'une partie des œuvres latines de maître Eckart : nous avons exposé ailleurs l'importance de cette découverte ; mais si elle nous permet d'apprécier de façon plus complète et plus systématique la doctrine du dominicain, nous sommes loin d'accorder au père Denifle qu'elle bouleverse entièrement les idées qu'on s'était faites jusqu'à lui sur Eckart. Il ne s'agirait de rien moins, si l'on suivait Denifle, que de faire d'Eckart un scolastique accompli, un disciple fidèle de Thomas d'Aquin et de mettre son prétendu mysticisme au compte d'une certaine extravagance et obscurité de pensée qui suffirait, au dire de la nouvelle école, à expliquer toutes les dérogations au thomisme et à la doctrine officielle. Le révérend père Denifle nous donne un développement rigoureux de cette hypothèse dans l'article de l'archiv. « Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre [1] » qui accompagne la publication des fragments. Comme notre interprétation d'Eckart ne s'accorde pas du tout avec celle du père Denifle il importe d'analyser cet article de très près et d'exposer

1. *Arch. für Literatur und Kirchen geschichte des Mittelalters*, II, p. 416.

tout au long les raisons qui nous empêchent d'y adhérer. Les traités et sermons allemands ne représentent, d'après le père Denifle, qu'une faible partie du travail littéraire d'Eckart. Ses œuvres latines prouvent suffisamment qu'il a suivi la méthode scolastique et que sa pensée s'est développée sur le sol scolastique. Nous nous efforcerons de démontrer qu'il n'y a point désaccord entre la pensée latine et la pensée allemande de maître Eckart, que son originalité se manifeste dans la langue savante comme dans la langue populaire. Mais quelque opinion que l'on ait sur la nature et la valeur de ses écrits latins on est bien forcé de reconnaître que ses œuvres allemandes n'ont reçu que faiblement l'empreinte scolastique et contiennent au contraire, au sens où nous avons expliqué ce mot le plus pur mysticisme. Denifle lui-même se voit contraint d'en convenir. Mais comme son respect de la scolastique égale la connaissance qu'il en a, il met ces marques de mysticisme au compte de l'imperfection et de la gaucherie de la langue allemande et du caractère même des sermons et traités allemands d'Eckart : ces œuvres destinées à l'édification de quelques religieuses adonnées à une dévotion raffinée et imaginative et de quelques laïques aisés à séduire par les manifestations d'une tendresse pieuse et quelque peu intempérante répondraient à merveille à l'esprit de la prédication et de la littérature édifiante. Cette explication nous paraît très sommaire et très inexacte. Les sermons d'Eckart renferment une doctrine très précise, très systématique, d'un développement rigoureux ; elle se laisse aisément résumer et exposer[1] : comparée avec les écrits

1. D'une manière générale, les différentes expositions que tant d'historiens ont données à la doctrine d'Eckart, d'après ses œuvres allemandes, au temps où elles étaient seules connues, sont très cohérentes et s'accordent entre elles sur la plupart des points essentiels. Ceux des historiens qui, comme Lasson, ont été amenés à

latins que Denifle nous a appris à connaître elle garde toute sa solidité ; les œuvres latines la confirment et la complètent sur bien des points : elles y ajoutent quelques savantes expositions, quelques déductions en forme, mais pas une seule idée entièrement nouvelle ; et même elles gagnent sur beaucoup de points à être rapprochées de certaines formules allemandes.

L'étude de Denifle porte sur quatre points : Dieu comme acte pur, les Raisons idéales des choses, la Création, et l'Etre des choses.

Le point de départ du système d'Eckart est l'identité de Dieu et de l'Etre, la proportion « Esse est Deus », ou bien « Deus et esse est idem ». Ce serait d'après Denifle une proposition purement scolastique, une thèse éminemment thomiste ; il s'efforce de le prouver par le rapprochement de deux textes l'un d'Eckart, l'autre de saint Thomas où l'être est posé comme l'acte et la perfection de toutes choses et des formes elles-mêmes. Mais outre qu'il est exagéré de faire d'une proposition aussi vaste et aussi générale, affirmée longtemps avant les scolastiques et longtemps après eux, la propriété et la caractéristique d'une école particulière. Denifle est contraint de reconnaître que les conséquences qu'Eckart en tire l'entraînent au delà des limites ordinaires de la scolastique : « Freilich werden wir später finden dass E. vom Satze ; esse est deus einen Gebrauch macht der für ihn sehr verhängnissvoll wird [1] ». Cette thèse initiale, l'iden-

écrire de nouveau sur Eckart, après la découverte et l'article de Denifle, déclarent que l'un et l'autre n'ont point modifié essentiellement l'état de la question.

D'autre part, il n'est pas absolument exact de soutenir comme le Père Denifle, qu'Eckart, dans ses œuvres allemandes, prenne l'apparence du mysticisme, parce qu'il y traiterait surtout de l'essence de Dieu prise en elle-même, c'est-à-dire échappant comme telle à la définition et à la logique ; ce n'est point tant l'essence de Dieu que la genèse divine qui est le problème capital pour Eckart.

1. *Archiv.*, p. 437.

tité de l'Être et de Dieu aboutirait, selon Denifle, à une théorie de l'immutabilité divine, de la réalité tout en acte de Dieu. Il serait donc faux d'introduire en Dieu, avec Bauer et Preger, une sorte de puissance, de mouvement et de génération. L'une des bases sur qui repose l'interprétation mystique d'Eckart se trouverait ainsi ébranlée : car l'une des principales prétentions du Mystique est d'assister au développement de l'essence divine, de construire avec Dieu en Dieu. Mais si Denifle montre fort bien que l'unité de l'Être et de Dieu implique nécessairement l'unité de Dieu, l'identité de son essence et de son existence, puis son infinité et partant sa perfection et son immutabilité, s'il établit par suite que l'acte divin est au-dessus du temps et du mouvement, qu'il est immédiat et l'être même de Dieu, il ne s'en suit pas, croyons-nous, que toute hypothèse de développement doive être retranchée de la substance divine. D'une manière générale l'analyse formelle de l'Être n'en épuise pas la notion.

La doctrine de l'immutabilité divine ne comporte qu'un sens négatif ; si l'on définit Dieu par l'être et si l'on admet ce qu'il est impossible de nier à moins de tomber dans une sorte d'éléatisme métaphysique que l'être s'exprime en des manières d'êtres, dire que l'être est immuable, c'est ou bien dire que toutes ses manières d'être sont comprises en lui de toute éternité, ou bien qu'il est au-dessus de ses manières d'être et comme étranger à ses manifestations. La seconde thèse est theiste et théologique ; elle est à vrai dire, au point de vue logique insoutenable, car on ne comprend pas un Dieu que l'Univers ne modifie pas, un univers accidentel sorti d'un Dieu nécessaire ; si Dieu existe et s'il y a un Univers, la relation de l'Univers à Dieu affecte la nature divine. Si l'on réduit au minimum cette relation il ne reste plus qu'à se réfugier dans la première

thèse et à affirmer que la réalité de l'Univers n'altère point la réalité divine, parce qu'Univers et Dieu ne sont que deux aspects d'un seul et même être. C'est le panthéisme. Mais admettre que les modes de l'être préexistent en l'être, c'est admettre qu'ils ne sortent de la réalité qui les contient que par voie de développement, quelle que soit au reste la nature de ce développement et de leur devenir. Il s'ensuit que le problème du devenir occupe au sein d'une doctrine panthéistique la première place, l'être étant supposé contenir toutes ses manières d'être, c'est-à-dire échappant à toute qualification. La métaphysique, lors même qu'elle embrasse l'éternité, ne peut faire abstraction du mouvement. La réalité positive de l'Être, c'est-à-dire la nécessité intime qui le répand à travers ses attributs et ses modes n'est intelligible que par la conscience du changement et du devenir. Mais comment faut-il entendre cette théorie de l'immutabilité de Dieu, du Dieu Acte pur que Denifle voit dans Eckart. Eckart déduit l'immutabilité divine de son Unité. L'Être un échappe au mouvement parce que le mouvement n'a lieu qu'entre deux termes opposés et que l'Unité est au-dessus du mouvement et de la contrariété ; Dieu est dans son éternité tout son être ; il s'en suit que son action et le terme de son action, l'Acte et l'Œuvre, se confondent ; son action est immédiate ; son opération est son être ; sa nature atteint d'un coup sa pleine réalisation[1]. En un mot Dieu est éternel puisqu'il est à soi-

1. « Operari et operatum esse apud ipsum et in ipso simul est », ms d'Erfurt, col. 32, cité par Denifle, p. 445.

« Operari dei suum est esse », col. 35. — Actio dei immediatissima est rebus... attingit a fine usque ad finem », col. 47. — Motus et tempus per consequens incidunt et comitantur operationem agentis propter contrarietatem et repugnantiam patientis... Deo autem nil prorsus contrarium, nil repugnans, nil obsistens est. Praeterea termini actionis dei in creatura sunt esse et nihil. Esse autem tempori non subjacet, nihil autem non resistit », col. 34.

même sa propre cause. Comme tel il est incompréhensible et infini et nous n'avons qu'à nous reporter à maints passages que nous avons signalés pour rattacher à cette théorie la distinction de la Divinité et de Dieu. Mais l'être divin se réalise : encore que la réalisation de cet acte ait lieu dans l'éternité, il importe d'en séparer les moments. Dieu n'est lui-même qu'au moment où il crée. Or la création n'ajoute rien à son être ; elle ne fait que l'exprimer. L'action de Dieu qui n'est point différente de son être est l'être même des choses, de sorte que l'Univers n'est qu'un degré de son développement.

Puisqu'il en est ainsi, il serait absurde de supprimer de Dieu le mouvement et la vie. Pris en soi dans son essence, il implique déjà une sorte de mouvement sans mouvement[1], d'action immédiate par laquelle il pénètre son infinité ; puisque l'être des choses est identique à son être, il faut de toute nécessité ou que les choses restent confondues dans son infinité primordiale, dans le chaos originaire de la divinité, ou qu'elles se développent de la divinité et que le mode de ce développement qui fait la vie du monde ne soit pas autre chose que la vie divine.

Or Denifle est forcé de reconnaître que l'être des choses n'est pas autre chose que l'être de Dieu ; les textes ne permettent pas le doute.

L'Être de toutes choses est immédiatement de la cause première et de la cause universelle de toutes choses. De l'être même et par lui et en lui sont toutes choses. Ce qui est autre que l'être n'est rien[2]. L'être est nécessaire-

1. « Motus dei est sine motu et movere sine moveri », col. 135.

2. « Propter quod esse omnium est immediate a causa prima et a causa universali omnium. Ab ipso igitur esse et per ipsum et in ipso sunt omnia. Ipsum non in aliquo nec ab aliquo, quod enim aliud est ab esse nihil est », col. 12.

ment en tout et partout ; où l'être n'est pas, il n'est rien[1]. Il s'ensuit que tout ce que Dieu crée, opère et fait, il le fait et l'opère en soi-même[2]. Ce qui est hors de Dieu et ce qui se fait hors de Dieu, est et se fait hors de l'être et ne se fait même pas car le terme du devenir est l'être[3]. Le terme de l'action de Dieu dans la créature échappe au temps. Il n'y a rien de si uni et de si indistinct que Dieu et la créature, l'être et ses manières d'être, ce qui est constitué et le principe constitutif[4]. La différence de la créature et de Dieu se réduit à la distinction de la passion et de l'action, de la réalisation et du principe, de l'être achevé et de l'être abstrait[5]. Mais nous venons

Cf. « Nichil tam proprium enti, nihil tam intimum quam esse : deus autem esse est et ab ipso immediate omne esse. Propter quod ipse solus illabitur rerum essentiis » et « Deus ipse est ipsummet esse et principium omnium quae citra sunt et certe immediate, inter esse enim et ens ut ens nullum cadit medium ; sed esse est, extra quod inquieta sunt omnia et ipsum appetunt omnia et quae non sunt ut sint : concludo igitur, quod deus ipse et ubi et locus omnium. Minor declaratur in omnibus, quae naturae sunt et artis. Movetur enim unum quodque et tendit a non esse ad esse, quo adepto quiescit immobiliter in quantum est..... cité par Denifle, p. 680.

1. « Constat enim manifeste quod esse necessario est in omnibus et ubique, ubi enim et in quo non est esse, nihil est nec locus est », col. 138.

2. « Creavit in principio, id est in seipso, sic patet. Creatio dat sive confert esse ; esse autem principium est et primum omnium, ante quod nihil et extra quod nihil. Et hoc deus. Igitur creavit omnia in principio, id est in seipso. Creavit enim omnia in esse, quod est principium et est ipse deus », col. 4.

3. « Omne quod deus creat, operatur vel agit, in seipso agit et operatur. Quod enim extra deum est et quod extra deum fit, extra esse est et fit, sed nec fit quidem, quia ipsius fieri terminus est esse. » *Id.*

4. « Rursus vero et hoc notandum quod nihil tam unum et indistinctum quam deus et omne creatum... primo quia nihil tam indistinctum quam ens et esse, potentia et actus ejusdem, forma et materia. Sic autem se habet deus et omne creatum. Secundo sic. Nihil tam unum et indistinctum quam constitutum et illud ex quo, per quod et in quo constituitur », col. 142.

5. « Sicut creatura habet esse suum et suum esse sive sibi est

de dire que dans une philosophie de ce genre l'apparition de la diversité de l'être, le passage de l'Unité à la multiplicité, le développement, en un mot, est le problème capital, à vrai dire le seul problème. L'immutabilité divine disparaît comme une théorie insoutenable en présence des différences qu'il s'agit d'expliquer par la nature même de l'Être divin. Si Dieu, dans son lointain inaccessible, dans son obscure infinité, échappe au mouvement comme du reste il échappe à sa propre nature et, par suite, à tout repos, le mouvement seul peut faire la réalité de son action et de son devenir. Mais ce mouvement, à vrai dire, a pour limites l'être ; il ne projette point Dieu hors de soi, mais le meut de lui-même à lui-même à travers les formes qu'il revêt.

L'être enferme une multiplicité, changeante si on la regarde du dehors, immobile si on la voit du centre véritable. Comme tel il donne le repos et fait reposer en soi et en soi seul tout ce qu'il contient. Dieu se repose en soi et fait reposer en soi toutes choses.

Ces principes étant admis, l'Être des choses étant reconnu identique à l'être divin que devient la création ? C'est en vain que Denifle s'efforce d'en sauvegarder la réalité. Elle consiste à conférer l'être après le non-être[1]. la conservation des choses est une création continuée et fondée en l'acte créateur ; la bonté de Dieu en est le motif[2], elle suppose la distinction des personnes divines ; l'Univers et la totalité du monde en est le but et fin. Sur tout cela, Denifle veut qu'Eckart soit d'accord avec saint Thomas ; mais ces définitions sont tout extérieures. Par la création, Dieu se confère soi-même, c'est-à-dire qu'il

accipere, sic deo esse est dare esse, quia universaliter ipsi agere sive operari est esse », col. 2.

1. « Creatio est collatio esse post non esse », col. 89.

2. « Deus enim in quantum bonus agit et producit res, quia enim bonus est, sumus, ut ait Augustinus », col. 149.

développe son être. Il ne faut point imaginer que Dieu ait projeté les créatures dans une sorte d'infini ou de vide; le néant ne reçoit rien[1]. Dieu a créé toutes choses dans l'être et dans le principe. Il s'ensuit que la réalité de la création disparaît dans la toute présence divine. La création a lieu dans l'éternité; Dieu crée en même temps qu'il est, c'est-à-dire pose par le même acte son existence et celle des choses. C'est en vain que Denifle s'efforce d'atténuer la hardiesse de cette proposition; elle signifie manifestement que l'Univers est un moment de la réalisation de l'Être, un stade de la procession divine. Il s'ensuit que de l'origine même de Dieu jaillit le procès de la vie divine, que l'immutabilité n'est qu'une négation, une stagnation; que c'est le progrès et le mouvement qui est la réalité.

La création étant identique au développement, le problème de la création se formule ainsi: Comment l'Être passe-t-il de sa réalité abstraite à sa réalité concrète, comment l'Être en soi devient-il l'Être pour soi. Nous avons vu que pour Eckart le principe de la réalisation divine est l'Entendement. « Principium in quo deus creavit cœlum et terram est intellectus ». La création des choses suppose donc en la divinité la distinction d'un sujet et d'un objet, la connaissance, c'est-à-dire l'émanation des personnes[2]; la simplicité de l'Esprit divin enveloppe la multiplicité des idées[3].

1. « Non ergo falso imaginandum est, quod deus projecerit creaturas seu creavit extra se in quodam infinito seu vacuo, nihil enim nihil recepit nec subjectum potest esse nec terminus sive finis cujusquam actionis... Creavit ergo deus omnia, non ut starent extra se... sed vocavit ex nihilo, ex non esse scilicet ad esse, quod invenirent et acciperent et haberent in se: ipse enim est esse », col. 4.

2. « Hinc est quod emanatio personarum in divinis ratio est et previa creationis », col. 53 et Pf. 540, 37.

3. « Sed natura dei est intellectus, et sibi esse est intelligere: igitur producit res in esse per intellectum, et per consequens sicut

La pensée saisit et délimite l'indéfini de la nature divine ; elle mesure l'infini, elle le systématise, elle le fait Univers ; Denifle reprochait à Bauer et à Preger d'avoir admis en Dieu la puissance, par cette raison que si Dieu était absolument simple, il ne pourrait rien sortir de lui, ni rien pénétrer en lui, ce qui est la condition de toute connaissance. Il s'appuie sur un texte d'Eckart pour soutenir que c'est précisément sur la simplicité qu'Eckart fait reposer l'intellectualité [1]. Ici encore la thèse est manifestement exagérée ; un examen plus attentif du passage en litige, la comparaison avec d'autres textes prouve qu'il s'agit d'une simplicité qui contient la multiplicité et le mouvement, d'une simplicité vivante en un mot.

Ainsi la théorie de l'Unité d'Être combinée avec celle de l'Unité de l'Être, suppose le progrès et le développement de l'Être unique qui est posé à l'origine. Le Dieu Acte pur de la Scolastique Thomiste disparaît ; le vaste afflux de la vie divine emporte l'immobilité. Le Dieu d'Aristote est la cime du monde et vient au terme d'une hiérarchie d'êtres qu'il achève et détermine souverainement ; il lui est loisible de s'absorber en l'acte pur par lequel il se pense et se maintient. Mais une philosophie qui place Dieu à l'origine et l'invoque comme la seule raison du monde, comme l'élément de l'Univers, ne peut se dispenser d'attribuer à ce principe une certaine plasticité ; l'Être est capable de toutes ses manières d'être ; il est actif par essence et développe son activité ; mais s'il en est ainsi que fait-il autre chose que vivre ? et si c'est la

suae simplicitati non repugnat intelligere plura, item nec producere plura immediate », col. 13.

1. « Radix prima et intima intellectualitatis est simplicitas... Quia simplex et ipsum solum redit se toto super se totum reditione completa et propter hoc ex de causis est sciens se ipsum et omne per essentiam », col. 85. Que cette simplicité puisse contenir une multiplicité, soit par conséquent un acte synthétique, cela nous est garanti par le texte cité dans la note ci-dessus.

conscience de sa propre activité qui lui permet de la développer, que fait-il autre chose que penser? Ainsi l'esprit et la vie vont de pair, le Devenir et la Science sont les deux larges voies par où s'écoule la primordiale infinité.

Comment Dieu, l'être plein et pur « plenum et purum esse » qui est entièrement par soi, qui ne reçoit rien d'autre chose peut-il admettre la puissance! La puissance cherche l'être et ne le possède pas. Nous répondrons à Denifle en le priant de vouloir bien se reporter au développement de la philosophie grecque.

La puissance, l'indétermination, qui au temps de Platon et d'Aristote se trouvait à la base du Cosmos, s'est élevée peu à peu jusqu'à précéder la détermination et le πεϱας. Il s'est formé cette idée que toute détermination quelle qu'elle soit n'est pas l'absolu, que l'absolu est au-dessus de la mesure, qu'il est cet Infini même que l'intelligence ne peut saisir; en ce sens la puissance en est venue à précéder l'acte dans l'ordre des essences comme dans celui des existences. Ce n'est point ici le lieu de retracer ni de juger cette évolution philosophique. Disons seulement qu'elle se justifie par le fait que cet être plein et pur, autour duquel Denifle mène si grand bruit, pris en soi-même n'est rien du tout et s'évanouit dans la pure puissance. L'être n'est qu'à la condition de se réaliser et de devenir. L'Être en soi disparaît dans l'Infini.

Il n'est donc point exact de soutenir qu'Eckart appartienne à la Scolastique. S'il a, comme nous l'avons montré par ailleurs, de nombreux points d'affinité avec le thomisme, l'idée même de sa doctrine l'en distingue radicalement. Il prétend expliquer tout l'Être par l'Être seul, assister à son développement, suivre le mouvement par lequel la divinité sort de soi-même, se fait Dieu et s'achève dans l'Univers. Vue de cet endroit précis, sa doctrine apparaît, nous l'avons montré, comme un tout

très cohérent, les faiblesses et les lacunes que Denifle lui reproche sont l'effet de son interprétation inexacte. En effet, si l'on cherche à ramener Eckart à la doctrine officielle orthodoxe, le développement de sa philosophie devient incompréhensible ; on en est réduit à la mutiler et à la détruire. Cela est si vrai qu'il suffit de lire attentivement les quelques pages que Denifle consacre à la création et à la doctrine de l'Être des choses pour y trouver in extenso la réfutation de sa thèse de l'immobilité divine ; négligeant les points secondaires nous avons fait porter sur ces deux éléments tout l'effort de notre critique ; seule la genèse divine peut expliquer le développement qu'implique l'Unité de l'Être ; seul le développement divin peut expliquer l'apparition de la forme par qui Dieu se réalise, l'Esprit, et les modifications de cette forme, la vie de cet Esprit jusqu'aux limites de l'Univers. La théorie de Denifle s'opposait radicalement à la nôtre ; nous avons essayé d'établir qu'elle est contredite par la philosophie d'Eckart et qu'elle brise injustement les lignes essentielles du système. Cette besogne faite, nous jugeons inutile de nous attarder au détail.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

Bibliographie des ouvrages cités. IX

Introduction. I

Chapitre premier. — Les conclusions de la philosophie d'Érigène.. 19

Chap. II. — Amaury de Bène et les Amalriciens. . . 31

Chap. III. — Ortlibiens et frères du Libre Esprit. . . 52

Chap. IV. — Le Libre Esprit et les Beghards hérétiques. 77

Chap. V. — Le Libre Esprit et les Beghards hérétiques (suite). 104

Chap. VI. — Maître Eckart de Hocheim. 135

Chap. VII. — Le système de maître Eckart. 170

Chap. VIII. — Le système de maître Eckart (suite). L'âme. 194

Chap. IX. — Le système de maître Eckart (suite). Les degrés de la vie spirituelle. 207

Chap. X. — Maître Eckart et l'Inquisition. 219

Chap. XI. — Maître Eckart et le Néoplatonisme. . . 239

Chap. XII. — Maître Eckart et les principes de la Scolastique. 262

Appendice. 276

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.

16,904 248.2
D24
Delacroix, H.
16,9 AUTHOR
Essai Sur Le Mysticisme Speculatif
TITLE En Allemagne Au Quatorzieme
Siecle.
DATE
ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY